



LITURGINS TEOLOGI HOS U.L.ULLMAN

OLOPH BEXELL

Disbui. Uppsala
1988

BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE

Kyrkovetenskapliga studier



LITURGINS TEOLOGI HOS U.L. ULLMAN

Die Theologie der Liturgie bei U.L. Ullman

AKADEMISK AVHANDLING
som för avläggande av teologie doktorsexamen
vid Uppsala universitets teologiska fakultet
offentligen försvaras å Dekansalen
fredagen den 22 januari 1988, kl. 10 f.m.

av

Oloph Bexell

teol. kand., V.D.M., Smål.

Abstract

Bexell, O. 1987. Liturgins teologi hos U.L. Ullman. Zusammenfassung: Die Theologie der Liturgie bei U.L. Ullman. (The Liturgical Theology of U.L. Ullman.) Bibliotheca Theologiae Practicae 42. 450 pp. Uppsala. ISBN 91-22-01176-5

The aim of this study is to clarify the relation between liturgical theology and practice in the life and thought of the prominent Swedish liturgist, Bishop U.L. Ullman (1837-1930).

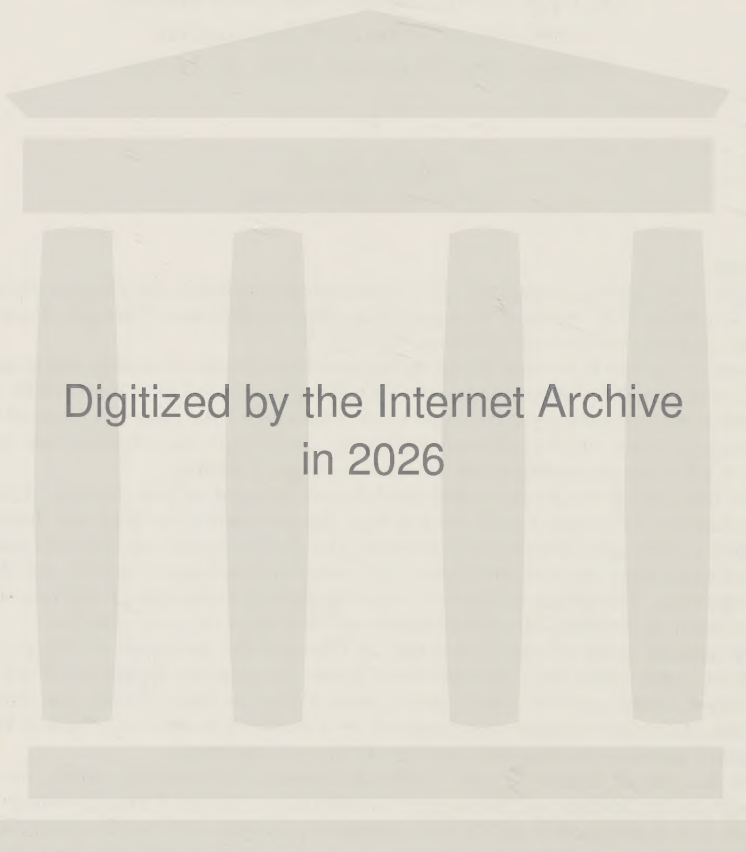
Ullman studied theology in Erlangen in the 1860's under the influence above all of Th. Harnack; W. Löhe and Th. Kliefoth also made a great impression. Ullman later became Sweden's leading proponent of the so-called Erlangen Theology.

The first part of the study investigates Ullman's thought in four domains vital to his understanding of liturgy, viz. his ecclesiology, his sacramental theology, his theology of ministry and his general concept of worship. The analysis makes use of motifs central to Ullman's theology: the conceptual pairs inner/outer and sacrament/sacrifice, and the idea of »organism». The liturgy is regarded as an expression by means of art (speech, singing, movements) of the inner life of the Church and her polar meeting with God.

The starting point of the second part is Ullman's five principles of liturgy: truth, freedom, order, community and solemnity. These are shown to spring out of the motifs mentioned above, and the investigation concentrates on how Ullman put them into practice. He strove to restore the liturgy of the Church of Sweden to a classical Western »catholic» pattern, breaking with previous Enlightenment ideals.

The liturgies of Sunday service, eucharist, baptism, confirmation, matins, evensong, and service for children are investigated from different aspects. Ullman's concept of the church year is analyzed as well as his theological principles for church architecture and decoration, the liturgical action of priest and congregation, and the function of the choir. His influence is still considerable.

*Oloph Bexell, Departement of Theology, Uppsala University, P.O. Box 1604, S-751 46 Uppsala
Distributor: Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Oloph Bexell
LITURGINS TEOLOGI
HOS U.L.ULLMAN



*U.L. Ullman (1837–1930).
Oljemålning 1907 av Bernhard Österman.
Strängnäs domkapitels sessionssal. Foto: Lars Ekblad.*

BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE

Kyrkovetenskapliga studier

42

Utgivare: Lars Eckerdal och Jan Arvid Hellström

LITURGINS TEOLOGI HOS U.L.ULLMAN

Zusammenfassung:

DIE THEOLOGIE DER LITURGIE BEI U.L.ULLMAN

OLOPH BEXELL

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL

STOCKHOLM

Doktorsavhandling framlagd vid teologiska fakulteten,
Uppsala universitet 1988

Uppsala universitet
Teologiska institutionen
Box 1604, S-751 46 Uppsala



Abstract

Bexell, O. 1987. *Liturgins teologi hos U.L. Ullman. Zusammenfassung: Die Theologie der Liturgie bei U.L. Ullman. (The Liturgical Theology of U.L. Ullman) Bibliotheca Theologiae Practicae 42. 450 pp. Uppsala. ISBN 91-22-01176-5*

The aim of this study is to clarify the relation between liturgical theology and practice in the life and thought of the prominent Swedish liturgist, Bishop U.L. Ullman (1837–1930).

Ullman studied theology in Erlangen in the 1860's under the influence above all of Th. Harnack; W. Löhe and Th. Kliefoth also made a great impression. Ullman later became Sweden's leading proponent of the so-called Erlangen Theology.

The first part of the study investigates Ullman's thought in four domains vital to his understanding of liturgy, viz. his ecclesiology, his sacramental theology, his theology of ministry and his general concept of worship. The analysis makes use of motifs central to Ullman's theology: the conceptual pairs inner/outer and sacrament/sacrifice, and the idea of »organism». The liturgy is regarded as an expression by means of art (speech, singing, movements) of the inner life of the Church and her polar meeting with God.

The starting point of the second part is Ullman's five principles of liturgy: truth, freedom, order, community and solemnity. These are shown to spring out of the motifs mentioned above, and the investigation concentrates on how Ullman put them into practice. He strove to restore the liturgy of the Church of Sweden to a classical Western »catholic» pattern, breaking with previous Enlightenment ideals.

The liturgies of Sunday service, eucharist, baptism, confirmation, matins, evensong, and service for children are investigated from different aspects. Ullman's concept of the church year is analyzed as well as his theological principles for church architecture and decoration, the liturgical action of priest and congregation, and the function of the choir.

His influence is still considerable.

Tryckt med bidrag från Rudbeckiusstiftelsen, Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stiftelsen Kyrkovetenskapliga institutet och Strängnäs domkapitel.

Omslagsbilden

Nattvardsgång. Oljemålning 1856 av Bengt Nordenberg. Privat ägo. Foto: Statens konstmuseer. Bilden åskådliggör flera av de teologiska principer Ullman menade skulle gestaltas i kyrkans liturgi: mötet mellan *sacramentum* och *sacrificium*, jämvikten mellan altare och predikstol samt liturgins »folkmassighet». Nattvarden såg Ullman som allt gudstjänstlivs höjdpunkt.

©Författaren och Kyrkovetenskapliga institutet 1987

Almqvist & Wiksell International, P.O. Box 638, S-101 28 Stockholm
Printed in Sweden 1987. Tryck: Graphic Systems AB, Göteborg
ISBN 91-22-01176-5

MATRI
ET MEMORIÆ
PATRIS

Förord

När denna undersökning nu är slutförd är det angeläget för mig att vända mig till dem som på olika sätt bistått mig under arbetet.

Docenten Alf Härdelin har varit min handledare. Det är också han, som inriktat mitt intresse mot liturgivetenskapen och som givit mig uppslaget till det tema som här undersökts. Inspirerande och idérikt har han följt och diskuterat mitt arbete i dess olika faser från lösa tankar och utkast till färdigt manuskript. Hans konstruktiva kritik och analytiska skärpa har hela tiden varit en stimulans och en sporre. För vetenskaplig fostran och för personlig vänskap i ofta dagligt umgänge vill jag nu tacka.

Under den tid min forskarutbildning pågått har professorerna Åke Andrén och Jan Arvid Hellström varit ordinarie ämnesföreträdare i praktisk teologi, numera kyrko- och samfundsvetenskap vid Uppsala universitet och de har båda givit värdefulla råd och synpunkter under olika skeden av min undersökning. Hela avhandlingsarbetet har skett parallellt med tjänst som amanuens och assistent i ämnet.

Professorerna Lars Eckerdal, Holsten Fagerberg och Carl-Otto Nordström samt docenten Aleksander Radler har tagit del av manuskriptet i dess helhet eller av enskilda kapitel och därvid givit väsentlig kritik och förslag till förbättringar. Med fil. dr Thorild Dahlquist har jag haft givande samtal kring en del filosofihistoriska problem. Bland kamraterna i forskarseminariet vill jag särskilt nämna teol. dr Anders Ekenberg, som beredvilligt med råd och inte minst dåd varit till ovärderlig hjälp i arbetets slutskede, då texten skulle förberedas för tryckningen. Med docenten Ragnar Norrman har jag diskuterat notapparatusen och källförteckningens utformning.

Ofta har jag anlitat Uppsala universitetsbiblioteks fjärrlåneavdelning. Dess personal har visat stort tillmötesgående och därmed underlättat mitt arbete.

Fil. dr Arne Stade, U.L. Ullmans dotterson, har i sin vård dennes efterlämnade papper. Generöst och förtroendefullt har han under lång tid ställt dessa till mitt förfogande.

Genom bidrag ur anslaget för ograduerade forskares vetenskapliga verksamhet har det varit möjligt för mig att för arkiv- och biblioteksstu-

dier besöka universitetet i Erlangen. Jag fick därvid även sammanträffa med Kirchenrat i.R. Dr. Phil. Hans Kressel och med honom diskutera en del frågor kring min undersökning.

Utskriften för trycket har utförts av institutionssekreterarna Leena Källström, Anne-Marie Nilsson, Yvonne Sandström och intendenten Elsa Söderquist. Den tyska sammanfattningen har översatts av Dr. Phil. Christiane Boehncke Sjöberg och det engelska *abstract* av teol. kand. Stephan Borgehammar, vilken tillsammans med teol. kand. Ingvar Fogelqvist, teol. kand. Per Ström och min svärfader kyrkoherden Hans Ericsson även har granskat korrekturet.

Bidrag till tryckningen har frikostigt lämnats av Rudbeckiusstiftelsen, Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stiftelsen Kyrkovetenskapliga institutet och Strängnäs domkapitel.

Till alla dem som på olika sätt stött mitt avhandlingsarbete framför jag mitt varma tack.

Ett särskilt tack vill jag rikta till min hustru; hennes osvikliga omtanke och uppmuntran har varit och är mig en ständig glädje.

Uppsala den 16 oktober 1987

Oloph Bexell

Innehållsförteckning

I. INLEDNING

1. <i>Forskningsläget</i>	13
a) Problem och utgångspunkter	13
b) Avgränsning	15
c) Metod och uppläggning	16
d) Källmaterialet	18
2. <i>Den konfessionella lutherdomens liturgi</i>	20
a) Restaurationsteologin	20
b) Nylutheranismen	21
c) Erlangenteologin	23
d) Löhe	31
e) Kliefoth	36
3. <i>Svensk liturgi vid mitten av 1800-talet</i>	40
4. <i>U.L. Ullman – några biografiska konturer</i>	46
a) Vägen till Erlangen	47
b) Docent i Uppsala, lektor i Göteborg	54
c) Biskop i Strängnäs	63

II. LITURGINS TEOLOGISKA FÖRUTSÄTTNINGAR

5. <i>Organologin</i>	71
a) Inledning	71
b) Kyrkan	73
c) Nådemedlen	81
d) Ämbetet	86
e) Gudstjänsten	90
6. <i>Yttre och inre</i>	94
a) Inledning	94
b) Kyrkan	95
c) Nådemedlen	102
d) Ämbetet	108
e) Gudstjänsten	111
7. <i>Sacramentum och sacrificium</i>	114
a) Inledning	114
b) Kyrkan	117

c) Nådemedlen	122
d) Ämbetet	136
e) Gudstjänsten	139
8. <i>Liturgins principer</i>	152

III. LITURGINS KONKRETA GESTALTNING

9. <i>Sanning</i>	159
a) Inledning	159
b) Folkmässighet	163
c) Ordet och nattvarden	173
d) Konfirmationen	183
10. <i>Frihet</i>	201
a) Inledning	201
b) Kyrkoåret	204
c) Högmässan	226
d) Bigudstjänsterna	239
11. <i>Ordning</i>	253
a) Inledning	253
b) Liturgirevisionens organisation	255
c) Kören och körsången	260
d) Högmässan	269
e) Dopet	284
12. <i>Gemensamhet</i>	289
a) Inledning	289
b) Kontinuitet	290
c) Universalitet	301
d) Aktivitet	304
13. <i>Högtidlighet</i>	316
a) Inledning	316
b) Kyrkobyggnaden	319
c) Skick och bruk i Herrens hus	339
d) Prästens liturgiska aktion	350

IV. AVSLUTNING

14. <i>Återblick</i>	359
Zusammenfassung	362
Förkortningar	374
Otryckta källor	381
Tryckta källor och litteratur	387
Personregister	437

I

Inledning



1. Forskningsläget

a) Problem och utgångspunkter

Svenska kyrkans gudstjänstliv restaurerades och förnyades under decennierna kring sekelskiftet 1900. Den ledande gestalten i detta arbete på dess olika fält var biskopen i Strängnäs, Uddo Lechard Ullman (1837–1930). När man vill klarlägga sammanhang, orsaker och tendenser i den liturgiska utvecklingen vid denna tid, är det Ullmans namn, som ständigt återkommer som inspiratör och förslagsställare, debattör, pådrivare och verkställare. Under mera än ett halvsekel var han flitigt verksam i denna uppgift, som han såg som sin särskilda livskallelse. Inte minst genom sin mycket spridda och främst för prästutbildningen avsedda bok *Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden* (1874–85)¹ utövade han under lång tid stort inflytande i vida kretsar av det svenska kyrkolivet. I föreliggande undersökning skall de teologiska bevekelsegrunderna för U.L. Ullmans liturgiska arbete granskas. Vilka var de och hur fick de konkret genomslag?

Den liturgivetenskapliga forskningen har tidigare arbetat med den period det här är fråga om utifrån andra frågeställningar. Dick Helander har i sin stora och grundläggande studie över *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894* (1939) inriktat sig på att rekonstruera arbetet i 1800-talets kyrkohandbokskommittéer och i detalj klarlagt hur den process förlöpte, som ledde fram till HB 1894. Hans intresse var inriktat på formalliturgiken och hans frågeställningar rörde kyrkohandboken, dess texter, böner och rubriker liksom dess officiella antagande. Helanders liturghistoriska undersökning skall ses i sammanhang med hans

¹ Denna bok, i det följande omnämnd endast som *Liturgik*, utgavs i första upplagan 1874–85 i två delar, »förra» resp. »senare delen». Bokens senare del utkom i tre »häften» med endast en gång bruten paginering. I anslutning till arksignaturerna förkortas här förra delen (1874) »*Liturgik* I» och senare delens första häfte (1876) »*Liturgik* II:1». Med hänsyn till den därefter genomgående pagineringen förkortas senare delens andra och tredje häfte (1879 resp. 1885) »*Liturgik* II:2». Härfter följer, efter kolon, sidans nummer. »Andra översedda och förbättrade upplagan» av *Liturgik* utkom 1889–97, varvid i *Liturgik*² II:2 hänsyn hade tagits till förändringarna i HB 1894. En tredje upplaga utkom 1901–05.

övergripande forskningsprogram att skriva de kyrkliga böckernas historia under 1800-talet.²

I sitt arbete om det allmänna skriftermålets utveckling mellan HBB 1811 och 1942, *Skriftermål som nattvardsberedelse* (1970), har Lars Eckerdal både begränsat och vidgat perspektivet. Han inskränker sin framställning till att omfatta endast ett av kyrkohandbokens kapitel, det om det allmänna skriftermålet. Han ställer därvid in skriftermålets liturgiska utveckling i en bred kyrko- och liturghistorisk kontext för att på så sätt och genom en fördjupad analys klarlägga kyrkans agerande under den tid då det enhetliga kyrkolivet i vårt land bröts sönder av religiös pluralism. Liturgins utveckling kom att spegla den kyrkliga självbessningen i en ny tid.

I den undersökning, som här framlägges är frågan och metoden en annan. Uppgiften är inte primärt den historiskt-genetiska eller registrerande och heller inte att analysera den liturgiska debatten i Ullmans samtid i hela dess vidd. I stället vill vi söka ge ett bidrag till förståelsen av liturgins teologiska egenart och andliga funktion i kyrkans liv. Undersökningen inriktar sig därvid på en centralgestalt bland svenska liturger. Ullmans omfattande författarskap, hans stora inflytande på gudstjänstlivets område och hans i övrigt centrala position i kyrkolivet motiverar en sådan undersökning. Och den centrala frågan är då: Hur såg hans teologiska grundkonception ut och på vilket sätt kom denna till uttryck i hans liturgiska arbete? Vi vill således belysa sambandet mellan liturgins teori och praxis.

² Cf. härtill Helander 1939, s. 3f. Han hade tidigare behandlat tillkomsten av HB 1811 (Helander 1934), EB 1862 (Helander 1938) och KLF 1873 (Helander 1931) och skulle senare utge en undersökning om 1810 års katekes (Helander 1947). Eckerdal 1986, s. 147, ser liturghistorisk forskning av denna typ som »visserligen en nödvändig men enbart en preliminär uppgift». De liturgiska böckerna är »enbart [...] förvaringsutrymmen för det som primärt ljuder i tal och sång under ett handlande med aktörer i mer eller mindre definierade roller». I polemik mot t.ex., Eisenhofer 1932–33 pekar Vagaggini 1959, s. 10, på hur snubblande nära denna forskningstradition står till »*blosser Rubrikenkrämerei*».

b) Avgränsning

Undersökningen är kyrkovetenskaplig.¹ Uppgiften är således inte personhistoriskt orienterad. Inte heller skall Ullmans teologiska position och verksamhet i dess helhet analyseras och heller inte hans gärning som biskop i en andlig brytningstid beskrivas. Blott en kort orientering om hans levnadslopp och utveckling skall lämnas. Tonvikten ligger emellertid också där på de omständigheter och förhållanden, som är relevanta för vår frågeställning. I detta kapitel sätts Ullman in i sitt sammanhang i tid och rum. Därefter kommer framställningens disposition inte att vara kronologisk, utan problemorienterad.

När vi avser att klarlägga sambandet mellan liturgins teori och praxis, så som detta gestaltade sig i Ullmans teologi, innebär detta, att kontextualiseringen i framställningen begränsas till sådant, som är av betydelse för att lösa den här ställda uppgiften. Det är U.L. Ullmans tänkande och konkreta verksamhet, som hela tiden skall stå i centrum.

I undersökningen kommer att visa sig det starka inflytande Ullman haft för den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under slutet av 1800- och början av 1900-talet. På många punkter är han drivkraften – ofta i motvind, ibland sedd över axeln – bakom införandet av sådant, som ett sekel senare kommit att anses vara det mest självklara. Många gånger är han före sin samtid, när han för fram och liturgiskt-teologiskt motiverar sådant, som inte skulle komma att realiseras förrän långt senare. När vi här skall klarlägga liturgins teologi hos Ullman stannar intresset inte vid vad han fick vara med om att genomföra eller vid det som fått utslag i den officiella kyrkohandbokens texter och rubriker. Också sådana tankar och förslag från Ullmans sida, som aldrig blev mera än så, ser vi naturligtvis som en konsekvens av hans teologi. Det är denna vi vill förstå. De konkreta exempel som lämnas i den följande framställningen är emellertid inte en uttömmande katalog eller resultatredovisning över hans livsgärning på liturgins fält, utan har valts just som exempel, därför att och i den mån de på ett klagörande sätt belyser det vi vill undersöka.

När detta sker är avsikten inte heller att bakåt genom seklen genetiskt följa varje tankeled eller åtgärd hos Ullman. Genom en analys av

¹ Den akademiska forskningsdisciplin som tidigare benämndes »praktisk teologi» heter numera »kyrko- och samfundsvetenskap». Om utvecklingen härtill, vad avser uppsalafakulteten, se Andrén 1976. En representativ framställning av den aktuella forskningsinriktningen ges i ett temanummer av STK 62 (1986), nr 4. För vår forskningsuppgift vill vi särskilt peka på uppsatserna av Eckerdal och Härdelin. Hellström betonar att kyrkovetenskapens forskningsfält befinner sig i gränzonen mellan kyrka och kulturliv.

de föreliggande källorna vill vi utröna hur hans teologi var konstruerad, för att på så sätt klarlägga sambandet mellan hans liturgiska teori och praxis.

Kyrkovetenskapen är traditionellt ett konglomerat av olika delämnen.² Liturgiken har där en mycket central ställning.³ Den akademiska disciplinen rymmer i sig också en rad andra forskningsämnen med anknytning till gudstjänstlivet, så framför allt hymnologi och homiletik. Ullman var verksam också på dessa områden. I det livliga, men resultatlösa psalmboksarbetet kring sekelskiftet var han en central gestalt.⁴ Hans bok *Liturgik* innehöll ett kapitel om predikans historia, funktion och metod. Att behandla Ullman som hymnolog och homiletiker ligger dock vid sidan av den uppgift vi här vill lösa. När psalm och predikan behandlas sker detta endast med hänsyn till deras plats och funktion i liturgin.

c) Metod och uppläggning

Liturgivetenskap skall inte stanna vid att undersöka hur olika böcker, ritual och texter är befreundade med varandra. Den måste också höja blicken och rikta den mot liturgin så som denna empiriskt gestaltas. Vad är det den uttrycker och vill säga med sina ord, toner, gester och förflyttningar? Vilket är det symbolspråk, som kommer betraktaren till mötes genom det liturgiska rummets utformning och inredning? Utifrån denna helhet framträder det mönster, som är liturgins grundmotiv. Vilken tro och teologi är det som därvid framställes?

När man på detta sätt försöker förstå liturgins egenart, dess »väsen» och konkreta gestalt, blir utgångspunkten med nödvändighet systematisk-teologisk. Studiet av kyrkans liturgi blir ett studium av kyrkans förståelse av sig själv.¹ Perspektivet breddas. Det blir ofrånkomligt att också ställa frågan så: Vem firar gudstjänst, varför, på vilket sätt och i vilken kulturmiljö? Ja, vad är liturgi?

² Se härtill Andrén 1976 och Hellström 1986, s. 167.

³ Andrén 1976, s. 113f., Eckerdal 1986.

⁴ Härtill se utförligt hos Arvastson 1954 och Arvastson 1959.

¹ Härtill cf. t.ex. Guardini 1921, Brunner 1954, Vagaggini 1959, Martimort et al. 1966, Bartsch 1966, s. 323f., Schmemann 1970, s. 9–27, Crichton 1978, Eckerdal 1986, Härdelin 1986. Ett tidigt exempel på denna forskningstradition utgör Brilioths välkända bok *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1926), som i eng. övers. symptomatiskt nog heter *Eucharistic Faith and Practice* (1930); cf. härtill Nyman 1974, s. 304ff.

När vi här vill beskriva och förstå liturgins teologi hos U.L. Ullman är det på angivet sätt vi vill gå till väga.² Framställningen är uppdelad i två huvudavsnitt, avd. II och III. Det första behandlar de teologiska förutsättningarna för Ullmans praktisk-liturgiska verksamhet. Fyra förståelsen av hans liturgiuppfattning avgörande teologiska komplex – hans kyrkosyn, nådemedelsteologi, ämbetsuppfattning och allmänna gudstjänstteologi – skall lyftas fram och analyseras utifrån några övergripande problemkretsar i hans teologi: organismtanken samt förhållandet mellan yttre och inre och mellan *sacramentum* och *sacrificium*. Först därefter är det möjligt att förstå hur hans liturgiska teori är konstruerad.

Ullman var i vårt land, om än ej ensam, så dock banbrytare och föregångsman inom sitt område. Internationellt sett däremot är han varken en unik eller en nyskapande teolog. Mycket medvetet har han ställt in sig i den teologiska skola han lärde känna under sina studieår vid universitetet i Erlangen på 1860-talet. I notapparaten kommer detta sammanhang att på olika sätt belysas.

I bokens avd. III ställs Ullmans uppfattning om liturgins konkreta genomförande i centrum. Framställningen disponeras utifrån de liturgiska grundsatser han själv lade fram i *Liturgik*: sanning, frihet, ordning, gemensamhet och högtidlighet. Därvid undersöks om och hur dessa grundsatser är förankrade i den teori, som analyserats i bokens första del. I varje avsnitt ges några exempel på hur Ullman sökte förverkliga de olika grundsatserna i Svenska kyrkans gudstjänstliv. Har framställningen i avd. II varit ensidigt teoretiskt inriktad är den i den senare mycket praktiskt och konkret orienterad. Exempelen hämtas här inte bara från Ullmans riksskyrkliga verksamhet i kyrkomöten och liturgiska kommittéer, utan också från hans förehavanden på stifts- och församlingsplanen. Härigenom vill vi klargöra om och hur han låter sina liturgiska principer få praktiskt genomslag på mikronivån. Genom denna koppling mellan teori och praktik på olika nivåer kan vi bilda oss en helhetsuppfattning om Ullmans verksamhet som liturgiker.

² För en analys av Ullmans liturgiuppfattning behövs en precisering av terminologisk art. Han talar dels om »liturgi i allmänhet», dvs. »den kyrkliga kulten och gudstjänsten» (*Liturgik* I:8), dels om »liturgi i inskränkt mening», dvs. gudstjänstens fasta, handboks-bundna delar (*Liturgik* I:54). Orden 'liturgi' och 'kult', och även 'uttalad gudsdyrkan', är hos honom synonyma begrepp och de båda första används hos honom flitigt »växelsvis utan åtskillnad» (*Liturgik* I:17, *Liturgik* I:10). I nutida folkligt språkbruk är 'liturgi' synonymt med 'altartjänst' och utgör, i förekommande fall tillsammans med predikan, det som mera övergripande definieras såsom 'gudstjänst'. I denna undersökning avser vi med 'liturgi', där ingen ytterligare precisering lämnas, det som Ullman kallar »liturgi i inskränkt mening», dvs. de delar av gudstjänsten som regleras av HB eller annan i förväg utarbetad gudstjänstordning (agenda).

d) Källmaterialet

De källor, som legat till grund för denna undersökning utgöres framför allt av Ullmans tryckta skrifter. Därjämte har kommit till användning otryckt material från de olika sammanhang, där han var verksam; inte minst har hans utlåtanden till Strängnäs domkapitels protokoll och handlingarna från biskopsvisitationerna under hans långa episkopat utnyttjats.

I samband med Ullmans avflyttning från Strängnäs såsom emeritus synes den största delen av hans eget arkiv ha förstörts.¹ Bland hans bevarade papper finns emellertid hittills outnyttjat material, bl.a. en del manuskript till hans egna akademiska föreläsningar, liksom till predikningar och kasualtal. De omfattande sviterna av brev från honom till modern och till hustrun har i sin helhet genomgått; de har tidigare endast i begränsad omfattning använts i vetenskapligt syfte. Första delen av Ullmans kortfattade och endast för en trängre krets avsedda levnadsminnen, *Anteckningar om min lefnad* (1895) trycktes endast i femtio exemplar. Den fortsättning härtill, som han nedtecknade 1912 har förblivit otryckt. Av forskningen har denna blott utnyttjats i den avskrift, som föreligger i Carl S. Lindblads samling i Göteborgs universitetsbibliotek. Då vi emellertid bland Ullmans efterlämnade papper återfunnit hans egenhändiga manuskript härtill, är det detta, som i förekommande fall lagts till grund för framställningen.

I Strängnäs stiftsarkiv i Roggebiblioteket i Strängnäs förvaras Ullmans föreläsningsanteckningar från studentåren i Erlangen.

En bestående insats i den svenska liturgihistorien gjorde Ullman som ledamot av HBK 1888. Inga handlingar från kommitténs arbete har bevarats; dess verksamhet har så långt det är möjligt rekonstruerats av Dick Helander.² Ett speciellt intresse för vår undersökning tilldrar sig kommitténs HBFF 1892 och 1893 med de däri förekommande principiella motiveringarna. Till HBF 1892 fann Ullman på några punkter anledning att reservera sig.³ Då det emellertid var han, som ensam hade att verkställa slutredigeringen av kommitténs förslag vågar vi i vår framställning utan vidare hänvisa till principmotiveringen såsom representativ för Ullmans uppfattning.⁴

¹ Uppgiften härom är noterad i Otto Waldes bekanta katalog över enskilda arkiv, bd 52, UUB. Återstoden av hans efterlämnade papper finns nu hos fil. dr Arne Stade, Hägerssten.

² Helander 1939, s. 224–272. Papperen har utan resultat eftersökts av Helander och av förf.

³ HBF 1892, s. VIII–XV.

⁴ Ullman till Billing 6/2 1891, GBS, LUB.

Brev från Ullman till olika adressater ger på olika sätt belysning åt hans liturgiska verksamhet. Främst har breven till biskopen Gottfrid Billing (LUB) och ärkebiskopen A.N. Sundberg (UUB) kommit till användning. Också Ullmans brev till de båda bröderna, ecklesiastikministrarna Carl Hammarskjöld och Hugo Hammarskjöld behandlar hithörande frågor; breven till den sistnämnde har återfunnits i Hammarskjöldska familjearkivet i gårdsarkivet på Tuna och har hittills inte utnyttjats av forskningen.

Källmaterialets relativa svårillgänglighet – detta gäller också om Ullmans tyska förebilder – har motiverat att detta vid rekonstruktionen av hans tänkande citeras relativt utförligt. Härvid har den svenska ortografin genomgående moderniserats, utom vad gäller boktitlar och artikelrubriker. Ullmans i handskrifter långt drivna förkortningssystem har upplösts.

2. Den konfessionella lutherdomens liturgik

a) Restaurationsteologin

Vid tiden kring sekelskiftet 1800 började upplysningstidens och rationalismens teologiska lösningsförsök att framstå som alltmera ofrukt-samma. Inom kyrkor och teologiska fakulteter på kontinenten sökte man därför att på andra sätt närma sig de teologiska frågeställningarna. Med beteckningen restaurationsteologi brukar man sammanfattande beteckna de olika strävanden som då sökte gripa tillbaka på äldre tiders tradition. Så t.ex. menade den s.k. biblicismen att det var möjligt att bortse från den kyrkliga traditionen och begreppsbildningen och i Bibeln återfinna ett enhetligt och tydligt dogmatiskt system, vilket man nu ville aktualisera.¹ Den s.k. repristinationsteologin sökte å sin sida oförändrat aktualisera det lutherskt-ortodoxa lärosystemet, som man menade vara den kristna läroutvecklingens höjdpunkt och den mest adekvata utläggningen av trosläran.² En tredje lösningsmodell i restaurativ riktning sökte sin anknäpningspunkt i reformationstiden och Luthers teologi. Den har härav fått beteckningen nylutheranism. Bibeln och de reformatoriska bekännelseskriterierna stod såsom förutsättning för såväl det teologiskt-teoretiska som det kyrkligt praktiska arbetet.

¹ Den mest kände företrädaren för den biblicistiska skolan var professorn i Tübingen J.T. Beck, om honom se Sturhahn 1903, Wolf 1967 och där a.a., Hoffmann 1975, Wolff i TRE 5, s. 393. Ullman 1906e, s. 299 kallar Beck »skriftteologen framför andra». Om biblicismen se Karp i TRE 6, s. 478f.

² En av repristinationsteologins främsta företrädare var E.W. Hengstenberg som i EKZ grundade ett inflytelserikt forum för sina antirationalistiska strävanden. Om honom se Fagerberg 1952, s. 35ff. och där a.a., Kriege 1958, Davis 1960, Kramer 1972, Hermelink 1951, s. 407f., Hermelink 1953, s. 327, Mehlhausen i TRE 15, s. 39–42. Ett typexempel på repristinationsteologins metod är Schmidts välkända *Dogmatik der evangelisch-lutherische Kirche* (1843, 9 uppl. 1979, sv. övers. av Felix Sjöstedt 1847) som programmatiskt supple-rar läroframställningen med utförliga citat och belägg ur de lutherskt ortodoxa lärofäder-nas skrifter. En kritisk analys av denna uppfattning av ortodoxin som en homogen enhet ger Ratschow 1964. Cf. Kantzenbach 1960, s. 209f.

Luthers teologi blev föremål för omfattande studium och en kritisk upplaga av hans skrifter publicerades, den s.k. Erlangen-utgåvan.³

Samtidigt med denna konfessionella medvetenhet bland teologerna framträdde i Tyskland den preussiske kungen Fredrik Wilhelm III med sina kyrkopolitiska strävanden i rakt motsatt riktning. I summeepiskopalt medvetande hade han drivit fram en yttre kyrkounion emellan lutheranerna och de reformerta och menade att denna måste komma till uttryck också i gudstjänsten.⁴ På det teoretiska planet fick detta hos de konfessionellt medvetna lutheranerna till följd ett intensivt arbete med ecklesiologiska, ämbetssteologiska⁵ och liturgiska frågor. Man slog vakt om sin teologiska identitet och strävade efter att klarlägga vad man menade vara den lutherska ståndpunkten i striden. På gudstjänstlivets område ådagalade flera av företrädarna för den medvetet lutherska traditionen ett intensivt restaureringsarbete.⁶ Vår uppgift inriktar sig nu på att klarlägga deras liturgiska grundsyn; vi måste därvid först bilda oss en uppfattning om deras allmänna teologiska åskådning.

b) Nylutheranismen

Vid reformationsjubileet 1817 nådde den kungliga unionspolitiken i Tyskland en höjdpunkt genom en kabinetsorder om interkommunion. Samtidigt framlade Claus Harms, professor i Kiel, Luthers reformationstester på nytt och fogade därtill ytterligare nittiofem teser, vari han framställde unionen som ett avfall från lutherdomen. Hans åtgärd åstadkom en livlig debatt i hela Tyskland och brukar räknas som den s.k. nylutherska medvetenhetens upptakt.¹ Vid universitetet i Breslau framträdde vid samma tid professorn Johann Gottfried Scheibel som unionens och interkommunionens motståndare. Han såg enhet i trosläran som en nödvändig förutsättning för inte blott gudstjänstgemen-

³ Det banbrytande arbetet är Theodosius Harnacks nedan nämnda stora undersökning av Luthers teologiska grundåskådning och frälsningslära, 1862 resp. 1886, båda i ny uppl. 1927. Med Erlangenutgåvan avses Luther, *Sämtliche Werke*, 2 Aufl. Frankfurt/M & Erlangen, 1862–85.

⁴ Se här till t.ex. Christensen & Göransson 1976 eller Hermelink 1951, s. 309ff., Foerster 1905–07.

⁵ Den grundläggande framställningen härom är Fagerberg 1952.

⁶ Om förutsättningarna härför, upplysningstidens och rationalismens liturgik, se Graff 1939, Ehrensperger 1971, Kantzenbach 1965. Till dess hymnologi se Sturm 1923.

¹ Om teserna se Harms 1817, Feddersen 1928a och 1928b, Hein 1970–71. Om Harms se självbiografin Harms 1929, Schmidt 1955, Wintzer 1965, Kantzenbach 1968, s. 11, Hein i TRE 14, s. 447 f. Om Harms' betydelse för nylutheranismen, se Kantzenbach 1959a.

skap, utan också för enhet i den yttre kyrkoförfattningen.² Efter att vid augustanajubileet 1830 i ord och handling ha avvisat unierade nattvardsgångar, blev Scheibel suspenderad från prästämbetet och några år senare också från sin professur. Detta ledde fram till att en fri luthersk kyrka konstituerades i Preussen 1841. Kyrka, konfession och kult var där oupplösligt och organiskt förenade.³ Scheibel flyttade från Breslau och bosatte sig i Glauchau i Sachsen på inbjudan av den lutherske superintendenten där, A.G. Rudelbach. Efter en dispyt med denne i unionsfrågan⁴ flyttade Scheibel till Nürnberg i Bayern – dit den preussiska unionen inte sträckte sig – och trädde där i förbindelse med teologerna Wilhelm Löhe, Gottfried Thomasius, Adolf von Harless och andra.⁵ I Glauchau inträffade 1845, ett par år efter Scheibels bortgång, en motsvarande händelse. Rudelbach lämnade då sin tjänst i protest mot att de lutherska kyrkorna med tvång skulle upplåtas för romersk-katolska gudstjänster. Han var född i Danmark med svenskt påbrå, och flyttade från Tyskland och bosatte sig i Slagelse på Själland, där han till sin död var kyrkoherde. Sina teologiska studier hade Rudelbach bl.a. bedrivit i Erlangen.⁶

Nylutheranismen gjorde sig sålunda samtidigt gällande i skilda delar av Tyskland. Det medvetna avståndstagandet från den preussiska unionismen ledde lokalt till bildandet av en fri konfessionellt medveten luthersk kyrka.

I Bayerns lutherska kyrka hade – liksom på många håll i Tyskland i övrigt – under 1800-talets första decennier gått fram en pietistiskt färgad kyrkoväckelse, som kom att öva inflytande också vid den teologiska fakulteten vid universitetet i Erlangen. Ett inte ringa antal av universitetets lärare drogs med däri.⁷

Vid den teologiska fakulteten kom väckelsen att samverka och där smälta samman med och utvecklas till den speciella riktning inom nylut-

² Om Scheibel se främst Kiunke 1985, samt Kantzenbach 1968, s. 44, Hermelink 1951, s. 325 f. och Hermelink 1953, s. 364 ff., Stolle 1983. Till hans konfessionella teologi se främst Scheibel 1834 och 1842, Froböss i PRE 17, s. 547ff. Till bakgrunden se Hohberg 1977.

³ Nagel 1930, s. 19f., Klän 1979, i sht s. 145, Kiunke 1985, kap. 7 och 8.

⁴ Kiunke 1985, s. 398ff.

⁵ Kiunke 1985, s. 404ff.

⁶ Om Rudelbach och Scheibels flyttning till Glauchau se Kiunke 1985, s. 387 och 394 f. Till Rudelbachs teologi se bl. a. den av honom utgivna ZTK. Om honom se Kaiser 1892, Kittel 1894/95, s. 121ff., Weltzer i DBL², s. 294–298, s. 294f., Lindhardt i DBL³, s. 463f.

⁷ Om väckelsen se bl. a. Thomasius 1867, s. 190 ff., Tiesmeyer 1906, Simon 1942, s. 391 ff., Schmidt 1949, s. 18 f., Merz 1955, s. 19ff., Kantzenbach 1957, s. 47ff., Kantzenbach 1960, s. 99ff. Weigelt 1968, s. 38 och passim.

heranismen, som med ett samlingsnamn brukar kallas erlangenteologi.⁸ Studenter från olika håll i Tyskland och det övriga Europa sökte sig dit för några studieår och mottog av den teologiska fakultetens lärare förblivande livsintryck. En av dem var U.L. Ullman.⁹ Då avsikten med föreliggande studie är att klarlägga Ullmans liturgiska begreppsbildning och dess praktiska genomförande skall vi här skildra den nylutherska erlangenskolans teologi, i synnerhet vad gäller liturgiken. Därefter skall vi ytterligare presentera några konfessionellt lutherska liturgiker med stort inflytande men blott medelbar kontakt med erlangenteologerna, för att slutligen se om någon gemensam liturgisk teoribildning kan påvisas mellan dessa olika grupper eller gestalter.

c) Erlangenteologin

Genom statuterna för Erlangens teologiska fakultet var dess ledamöter förpliktade till inte blott trohet mot den lutherska kyrkans bekännelse, utan också till avståndstagande från pietistiska och separatistiska strävanden.¹ Fakulteten var den enda icke-katolska i Bayern och man ville vid dess grundande 1743 försäkra sig om dess förblivande egenart.² År 1833 hade fakulteten fått två nya medlemmar, professorerna i nytestamentlig exegetik, Adolf von Harless, och i praktisk teologi, Joh. Wilhelm Friedrich Höfling, som båda hade en inom väckelsen utbildad troserfarenhet. Grundkonceptionen häri bestod i en identitetsupplevelse mellan denna erfarenhet, Bibelns budskap och den teologi och fromhet som framträdde i de lutherska bekännelseskriterierna. Kontakten

⁸ Den teologiska erlangenskolans har skildrats i en rad framställningar, bl. a. Pöhlmann 1907, Kolde 1910, s. 331ff., Grützmacher 1917, Bachmann 1928, Jelke 1930, Simon 1942, s. 646ff., Fagerberg 1952, s. 49 passim, Simon 1961, s. 51ff., Simon 1961b, s. 52f. Klaus 1963, s. 296ff., Kantzenbach 1960, Kressel 1967, Kantzenbach 1968, s. 129ff., Kantzenbach 1980, s. 149ff., von Loewenisch 1984, Hein 1984, som även s. 11–27 lämnar en översikt av forskningen kring erlangenteologin. Roepke 1972, s. 358ff., Edelmann 1980, s. 31ff., Grassi RGG 2, sp. 566ff., Hein i TRE 10, s. 161ff. En utmärkt sammanfattning gör Hägglund 1969, s. 348.

⁹ Här om, se nedan, kap. 3a. Cf. Bonsdorff 1957, s. 244ff. En skildring från Erlangens teologiska fakultet vid denna tid ger Johansson 1867, s. 137 ff.

¹ Hein i TRE 10, s. 161. När 1845 en professur i reformert teologi inrättades, knöts den hit blott *extra facultatem*, Haas 1961, här till cf. E.G. Bring till sin hustru 13/8 1851, UBS, LUB.

² Till dess historia se ovan i kap. 2b n 8 a.a., främst Kolde 1910. De grundläggande framställningarna är därjämte Fagerberg 1952 och Kantzenbach 1960; Edelmann 1980, s. 34, ser fakulteten som en kristallisationspunkt för en nödvändig konfessionell identitet i Bayern.

mellan den kyrkliga väckelsen och den teologiska fakulteten var på så sätt knuten och Harless och Höfling skulle under seklets mitt framstå som erlangenfakultetens största namn och ledande företrädare.³ Därefter är det främst Höflings efterträdare Theodosius Harnack, som tilldrar sig vårt intresse. Han kom i särskild grad att utveckla och fullfölja erlangenskolans praktisk-teologiska och liturgiteoretiska utvecklingslinje och utövade därvid stort inflytande på U.L. Ullman. Den teologiska skola som utbildats i Erlangen kan sägas ha ägt bestånd inom fakulteten intill år 1894, då dess framstående systematiker Franz Hermann Reinhold von Frank avled.⁴

Harless (1806–1879) hade bl.a. studerat för nypietisten Tholuck i Halle. Under halletiden inträffade hans omvändelseupplevelse och när han därefter började studera Bibeln och de lutherska bekännelse-skrifterna fann han att överensstämmelse omedelbart förelåg mellan dem och hans egen troserfarenhet.⁵ 27 år gammal blev Harless e.o. professor i exegetik i Erlangen och tre år senare, 1836, ordinarie innehavare av professuren i moralteologi, teologisk encyklopedi och metodologi. På grund av sin konfessionella hållning i den s.k. knäfallsstriden⁶ blev han avsatt från sin professur och mottog då kallelse till en professur i dogmatik, etik och exegetik i Leipzig. Han blev där snart en av de ledande i den sachsiska landskyrkan och utsågs till dess biskop.

³ Harless efterträddes 1845 av Johann Christian Konrad von Hofmann, vilken också han kom att framstå som en typisk och ledande erlangenteolog. Dennes erfarenhetsteologi har undersökts av Keller-Hüschemenger 1963, s. 34ff.; om honom i övrigt se Kantzenbach 1960, s. 179ff., Mildenerger i TRE 15, s. 477ff. Jfr Aalen 1937, s. 138ff., Langsdorff 1898, Jelke 1930, s. 24ff. Till begreppet erfarenhet, se Köpf 1980, kap. 1, Edelmann 1980, s. 49ff.

⁴ Edelmann 1980, s. 33. Om Frank se Weber 1901, Römer 1912, Grützner 1914, s. 991ff., Gahr 1919, Haendler 1927, Bachmann 1927, Seeberg 1927, s. 156ff., Scheler 1946, Conradi 1974; Edelmann 1983 s. 324 pekar på erlangenskolans inflytande på teologer såsom Reinhold Seeberg, Ludwig Ihmels, Paul Althaus, Werner Elert, Gerhard von Rad, Oscar Cullmann, Leonhard Goppelt m.fl.

⁵ »Nun erst, nachdem ich an der Hand der Schrift erfahren und erkannt hatte, was seligmachende Wahrheit sei, wandte ich mich zu den Bekenntnisschriften meiner Kirche. Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben mit welcher ich fand, dass deren Inhalt dem konform sei, wesse ich aus der Schrift und aus der Erfahrung des Glaubens gewiss geworden war», Harless 1872, s. 185. Cf. Thomasius 1867, s. 245. Om Harless' beroende av Tholuck, se Mohaupt 1971, s. 60ff., Jelke 1930, s. 22f.

⁶ 1838 hade från krigsministeriet utgått order att all militärpersonal oberoende av konfession skulle falla på knä vid konsekrationen i den katolska mässan då denna för rättades i fält, samt vid sakramental välsignelser och sakramentsprocessioner. Knäfallet skulle äga rum på det militära kommandoordet »Aufs Knie!» Knäfallsordern skall ses om ett led i en övergripande ultramontanistisk kyrkopolitik. Harless blev en av de ledande kritikerna häremot. Knäfallsordern upphävdes 1845. Om denna, se Dorn 1899, Heckel 1933, s. 337–398, Simon 1942, s. 628ff., Maran i RGG 3, sp. 1648.

1852 återvände han till Bayern som president i den lutherska kyrkans överkonsistorium och var verksam där återstoden av sin tid i tjänst.⁷

En för kännedom om erlangenskolans teologiska åskådning grundläggande skrift är Harless' 1837 utgivna *Theologische Encyklopädie und Methodologie* – boks titeln sammanfaller programmatiskt med benämningen på författarens professur. Arbetet har av Holsten Fagerberg karaktäriserats som nyckeln till erlangenteologin.⁸ Mot bakgrund av sin egen upplevelse framställde Harless där teologin som en erfarenhetsvetenskap med uppgift att teologiskt motivera kyrkans bekännelse.⁹ I den 1838 av Harless och hans kolleger i Erlangen, som ersättning för den nedlagda *Homiletisch-Liturgisch Correspondenzblatt*, grundade *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* fick företrädarna för den nya teologiska skolan i Erlangen ett eget och vidare spritt forum, där deras standpunkt kontinuerligt kunde komma till tals.¹⁰ Tidskriftens i det första numret uttalade målsättning var att försvara den lutherska teologins egenart mot angrepp från såväl höger som vänster, från medveten katolsk aktivism och från vad man menade vara en urartad allmänprotestantism, dvs. rationalism, spiritualistisk, separatistisk pietism och unionism.¹¹ Sitt program lade Harless fram bl.a. i uppsatsen »Die Katholizität der protestantischen Kirche»¹², där han driver den lutherska kyrkans organiska kontinuitet från fornkyrkan och dess rätt att vara och begagna epitetet »katolsk».¹³

Harless, och med honom erlangenskolan, menade att den kyrkliga bekännelsen, så som den koncipierats inom lutherdomen, stod i överensstämmelse med det av Anden ingivna Ordet och var därigenom,

⁷ Om Harless se bl. a. självbiografen 1872–75, Langsdorff 1898, Stählin 1899, Bachmann 1906, där hans bibliografi redovisas, Heckel 1933, Fagerberg 1952, Kantzenbach 1968, s. 139 f., Mohaupt 1971. Hein i TRE 14, s. 444ff. Cf. LGW 5:2, s. 647, kap. 12.

⁸ Fagerberg 1952, s. 77. Till begreppet se Edelman 1980, s. 32ff.

⁹ Harless 1837, s. 23–28, cf. Thomasius 1867, s. 279, Mohaupt 1971, s. 55f.

¹⁰ Om ZPK se Thomasius 1867, s. 278ff., Fagerberg 1952, s. 49ff., Kantzenbach 1960, s. 124, och främst Biener 1986. Om HLCb se Hermelink 1951, s. 346.

¹¹ ZPK 1 (1838) s. 1f. Artiklar i ZPK:s första årgångar ger en rad exempel på det sagda: »Der Gegensatz des Protestantismus in Betreff der Lehre von Ordination und dem Kirchenamt» ZPK 1 (1838), s. 24f.; »Die Jesuitenfurcht» ZPK 1 (1838) s. 93f.; »Die Verbindung zu falschen Orthodoxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben» ZPK 2 (1839) s. 53f.; »Ueber Rothe's 'Anfänge der Kirche' und Vinet's 'Freiheit der Kulte'» ZPK 3 (1839), s. 73f.; »Ueber union Agende und lutherische Kirche in Preussen» ZPK 3 (1839), s. 54f. ZPK ville kämpa emot »der aggressive Katholicismus und der confessionslose Protestantismus», Harless 1837, s. 279.

¹² ZPK 3 (1842), s. 1–19. Cf. ZPK NF 20 (1850) s. 325–352: »Die Katholizität der lutherischen Kirche».

¹³ Se här till Cochlovius 1980, s. 91. På liknande sätt uttrycker sig Theodosius Harnack, 1845, s. CII: kyrkans oantastbara grundval är hennes skriftenlighet och kyrklighet, hennes evangelicitet och katolicitet. Jfr Brodd 1982, s. 40.

quia, ett uttryck för den uppenbarade sanningen. Genom reformationen hade den andliga enheten återställts emellan den allmänliga kyrkans troserfarenhet, Bibeln och kyrkans officiella bekännelse. Den lutherska bekännelsen var konstitutiv för kyrkan.¹⁴ Denna grundsyn resulterade emellertid inte i ett statiskt reprimterande betraktelsesätt gentemot reformationstidens teologi. I stället för att vara det avslutande byggnadsverk, som teologin hade att betrakta, kan bekännelsen hos erlangenteologerna liknas vid kyrkans grundmur eller vid själen i kyrkokroppen. Fasthållandet vid och betonandet av bekännelsen utesluter inte ett teologiskt konstruktivt arbete, tvärtom ålägger det teologerna att syssla härmed, men inte frigjorda från bekännelsen utan genom att låta teologin foga sig därtill som en harmonisk, organisk enhet.¹⁵ Hörnpelaren behöver murar och valvbågar och själen en konkret kropp, och varken valven, byggnadsverken eller kroppen kan i sinnevärlden existera utan pelare, grundmur resp. en själ. Fagerberg har i sin undersökning om erlangenskolans teologi klargjort denna organiska utvecklingstanke som ett av dess avgörande karaktärsdrag.¹⁶ Det teologiskt konstruktiva arbetet måste sålunda ske i omedelbar anslutning till och i full harmoni med bekännelsen. Ett kyrkligt-teologiskt arbete frigjort härifrån är en omöjlighet, dömt att misslyckas.¹⁷ Bekännelsen är teologins organiserande princip.

Hur Harless och hans teologiska efterföljare är beroende av Schellings identitetsfilosofi för framställningen av sin här antydda organiska utvecklingstanke har påpekats av flera forskare.¹⁸ I sina skrifter *System des transscendentalen Idealismus* (1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) och *Vorlesungen über die Methode des Academischen Studium*

¹⁴ Harless 1837, s. 26, ZPK 1838, s. 7, ZPK 1840, s. 35f. Cf. Fagerberg 1952, s. 66, Kantzenbach 1968, s. 133ff.

¹⁵ ZPK 1846, s. 324ff. ZPK 1849, s. 33. Om erfarenheten som teologins grund se Harless 1837, s. 24. Om Harless' syn på bekännelsen se Mohaupt 1971, s. 78ff.

¹⁶ Fagerberg 1952, s. 67f. Cf. Kantzenbach 1960, s. 125. Edelmann 1980, s. 41.

¹⁷ »Die wahre christliche Theologie muss von der Basis eines christlichen kirchlichen Gemeinglaubens ausgehen, denselben nach seinem Grund und Wesen zu erkennen suchen und zu ihm zurück führen», Harless 1837 § 5, s. 25. Denna gemensamma tro återfinnes i den lutherska kyrkans symboliska böcker, Harless 1837 § 6, s. 26.

¹⁸ T.ex. av Kolde 1910, s. 284. Fagerberg 1952, s. 51ff., Kantzenbach 1960 s. 122f., Kantzenbach 1973 och där a.a., samt Kantzenbach 1980, s. 151. Schellings allmänna inflytande under 1800-talets första decennier skildras av Kantzenbach 1972. Till Schellings filosofi se Zeltner 1975, s. 75, Kantzenbach 1980, s. 101f., Schneiter 1968, Aspelin 1958, s. 192f m. fl. Cf. Düsing 1980. Schelling hade varit akademisk lärare i Erlangen och Harless hans student; se härom Heckel 1933, s. 19, Zeltner 1950 i sht s. 400 och fr.a. Mohaupt 1971, s. 42ff., Kantzenbach 1980, s. 125ff. Om Schelling och Hofmann, se Wapler 1905. Schellings inflytande på erlangenteologerna Harless, Höfling, Thomasius, Hofmann och Stahl påvisas av Fagerberg 1952, s. 51. Schelling uppmanade Scheibel att flytta till Bayern, Kiunke 1985, s. 403. – Cf. ZPK 12 (1846), s. 157–170.

(1803) hade den unge Schelling framträtt med sin filosofiska nykonception. Den i vårt sammanhang avgörande tanken rör en motsägelsefri syntes mellan den andliga och naturliga världen; det subjektiva och det objektiva, det reala och det ideala sammanfaller i det Absoluta och bildar där en identitet. De hänger båda organiskt samman och betecknar endast olika sidor av samma verklighet.¹⁹ Schelling fick inflytande både inom katolsk och protestantisk teologi, i det förre avseendet inte minst inom den med här behandlade utveckling samtida s.k. tübingskolan.²⁰

Harless' och erlangenskolans uppfattning av kyrkan, inte som en inomvärldslig association av likasinnade utan som en levande andlig organism, framstod som en efterlängtd antites till liberalismens och upplysningstidens individualistiska teologi och ecklesiologi.²¹ Kyrkan var inte en intressesammanslutning av individer, utan det oändligas uppenbarelse i den ändliga världen; det eviga och det tidliga hängde samman och det föreligger därigenom en identitet emellan den andliga och skapade världen, de är olika uppenbarelseformer av samma verklighet.²² All mänsklig kunskap är en produkt av det reala objektet och av »*die erkennende Thätigkeit des Geistes*» säger Harless redan i den inledande paragrafen i sin encyklopedi.²³

J.W.F. Höfling (1802–1853) var först verksam som församlingspräst i Nürnberg och författade under sin tid där några teologiska skrifter som riktade uppmärksamheten mot honom och som 1833 resulterade i hans kallelse till ord. professor i praktisk teologi i Erlangen. Han var verksam där i tjugu år, tills han 1852 utsågs att biträda Harless såsom Oberkonsistorialrat i München. Höflings vetenskapliga insats skedde huvud-

¹⁹ Schelling 1907, 2, s. 1–309, resp. 318–416. Tydligt klargjordes detta i *Vorlesungen*: Schelling 1907, 2, s. 546, 580, 611ff., 622f., 648f., 650 m.fl. Cf. Coplestone 1963, s. 105ff. i sht s. 118f., Titze 1979, kap. 3. Också i Sverige spreds den schellingska filosofin. *Vorlesungen* utkom 1812 i svensk övers. Se härtill och för sammanhanget i övrigt Fagerberg 1952, s. 51ff., Liedgren 1946, s. 205ff.

²⁰ Den grundläggande framställningen härom är Geiselman 1964 och 1966. En god och kortfattad introduktion ger Congar 1971, § 30. Om påverkan från Schelling hos tübington-teologerna se Maurer 1962a. Vad gäller Drey se Geiselman 1930, s. 54ff., Staudenmaier se Schrott 1976, s. 47ff., och Möhler se Wagner 1977, s. 81ff. och 203ff. Deras plats i en allmän romantisk idéströmning påpekas av Welte 1967, s. 40f. Schellings vidare inflytande i rom.-kat. teologi belyses också av t.ex. Kasper 1965, s. 423 och Härdelin 1967, s. 146ff. Cf. Kantzenbach 1973, s. 141f och Hermelink 1951, s. 383ff. – Harless 1837, s. 18 återoppar Staudenmaier, cf. Kantzenbach 1973, s. 119.

²¹ Se härtill Maurer 1962b, Schmidt 1976, Schultze 1971, Kantzenbach 1965, Kantzenbach 1968, s. 122f., Kantzenbach 1977, s. 377, Kantzenbach 1978, s. 83f., TRE 4:594ff. Till begreppet organism se Birnbaum 1960 och Fagerberg 1952, s. 18ff., Liedmann 1966, s. 64f.

²² Harless' ecklesiologi utreds av Fagerberg 1952, s. 125f. Cf. Hirsch 1954, s. 200f.

²³ Harless 1837, s. 1.

sakligen på två fält: kyrkorättens och liturgikens. Hans bok *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung* rönt stor uppmärksamhet och utkom snabbt i flera upplagor (1850–52). Som praktisk liturgiker var Höfling den drivande kraften bakom den bayerska agendan 1853 och det är i hans egenskap av gudstjänstteoretiker vi här har anledning stanna inför honom. Som vi skall se är det Höfling som främst bidragit till att det är möjligt att tala om en liturgisk erlangenskola.²⁴

Genom den posthumt utgivna boken *Liturgisches Urkundenbuch* (1854) fick Höflings program en vid spridning och stort inflytande.²⁵ Att liturgi verkligen är något nödvändigt, som en luthersk kyrka inte kan vara utan, hade Höfling slagit fast redan på första sidan i sin skrift *Von der Composition der Christlichen Gemeinde Gottesdienst* (1837).²⁶ Han skilde där – i anslutning till Nitzsch²⁷ – mellan gudstjänster av olika karaktär: (a) kommuniensakter, dvs. gudstjänster, som den församlade menigheten förrättade för att dels fira och delta i den bestående gemenskapen med Herren, dels förnya, erhålla och befästa denna gemenskap; hit räknas alla offentliga gudstjänster inklusive nattvarden. (b) Initiationsakter är Höflings benämning på de gudstjänster med vilka kyrkan tar emot nya medlemmar, främst dopet och konfirmationen; de varken gestaltar en redan bestående gemenskap eller är ett uttryck för Herrens handlande med samtliga troende, utan de är för individen porten dit in. Den tredje typen av gudstjänst benämner Höfling (c) benediktionsakter. Dessa riktar sig varken till församlingen i dess helhet eller förändrar enskilda medlemmars ställning i förhållande till kyrkan; det är fråga om invigning av kyrka eller välsignelse av den enskildes levnadsförhållanden eller yrkesverksamhet.²⁸ Till skillnad från t.ex. efterträdaren Gerhard von Zezschwitz, som i sin starka systematisering skiljer ut den s.k. poimeniken, dvs. själavårds- och pastoralläran, med vigsel, jord-

²⁴ Litteraturen om Höfling är sparsam. Om honom se främst Herzog 1900, s. 176f., Fagerberg 1952, s. 225, 273 och passim, Kantzenbach 1960, s. 134ff. Klaus 1963, s. 302f. En minneskrift efter hans död utkom som bilaga till ZPK 26 (1853). Om Höfling som liturgiker se Kressel 1948, s. 29ff. Cf. Pöhlmann 1907, s. 419ff., Herzog i PRE 8, s. 176f., Hohlwein i RGG 3, sp. 393f.

²⁵ Se här till Kressel 1948, s. 32f.

²⁶ Den kristna kulten är »ein nothwendiger Ausdruck, eine nothwendige Manifestation, Uebung und Bethätigung des christlich-kirchlichen Lebens», Höfling 1837 § 1, cf. Höfling 1854, s. 1, Harless 1837 § 1, Harnack 1877, s. 235f.

²⁷ Nitzsch 1831, s. 25, senare även Nitzsch 1860, § 344. Om honom, se Beyschlag 1882, Hirsch 1954, s. 375ff., Birnbaum 1963, s. 40ff.

²⁸ Höfling 1837, s. 2f., cf. Nitzsch 1860, s. 393ff. Höfling avsåg att liturghistoriskt undersöka alla de tre nämnda gudstjänsterna, men medhann endast dopet och utgav en över tusen sidor omfattande studie häröver, Höfling 1846–48. Under flera år gav han dock i akademiska programskrifter ut förstudier till en motsvarande skrift om kommuniensakterna, vilka senare samlades i en särskild mindre volym, Höfling 1851.

fästning och bikt, från kultläran,²⁹ räknar Höfling till liturgiken också de s.k. förrättningarna.³⁰

Höfling efterträdde som professor av sin lärjunge *Theodosius Harnack* (1816/1817–1889).³¹ Denne hade vuxit upp i Dorpat i Estland och bedrivit sina teologiska studier där samt i Berlin, Bonn och Erlangen. 1845 hade han utnämnts till e.o. professor i praktisk teologi vid Dorpats universitet och utgav samma år sin programmatiska skrift *Die Grundbekenntnisse der Evangelisch-Lutherische Kirche*, formellt sett en utgåva av de gammalkyrkliga *symbola* och *Confessio Augustana*, med utförlig inledning. 1852 blev han professor i systematisk teologi vid samma universitet. Vid Höflings död mottog han emellertid 1853 kallelse från erlangen-fakulteten till professuren i praktisk teologi. 1865 blev han åter professor i Dorpat, nu ordinarie i praktisk teologi, ett ämbete som han uppehöll intill dess att han 1875 blev emeritus. Under studieåren var det dorpatprofessorn Carl Ulmann, som hade inriktat Harnacks intresse på den praktiska teologin³² och hans grundläggande studier i ämnet kom att ske vid en fakultet som då stod fri från inflytande av Schleiermacher.³³ I sin utveckling stod han i yngre år under inflytande av den lutherskt-ortodoxt konservativa systematikern Friedrich Adolf Philippi.³⁴

Under en studieresa i Tyskland 1840–42 hade han i Bonn kommit i kontakt med och tagit intryck av Carl Immanuel Nitzsch;³⁵ resans mål var Erlangen, där Hofmann, Höfling och Harless vid denna tid var verksamma. När Harnack 1853 återvände till Erlangen inträdde han i

²⁹ Zezschwitz 1876, §§ 306, 334, 352f. Om honom, se Kantzenbach 1960, s. 232ff., Antony 1962, Birnbaum 1963, s. 112f.

³⁰ Med 'förrättning' avses en till prästämbetet hörande offentlig handling som utföres å ämbetets vägnar efter i ritual angivet sätt och på särskild kallelse eller anmodan. SAOB 9:311. Höfling 1837, s. 2, cf. Kliefoth 1844, s. 107f.

³¹ Harnack var född i S:t Petersburg av tyska föräldrar 22 dec. 1816 g.st., 3 jan. 1817 n.st.; data omväxlar i den biografiska litteraturen. En utförlig levnadsteckning över honom saknas ännu. Om honom se v. Oettingen i ADB 50, s. 8–16, Frey 1905, s. 216–219, Bonwetsch 1917, s. 88, Wolff 1938, s. 63–120, Merz 1939, s. 338ff., Kressel 1948, s. 40ff., Fagerberg 1952, s. 116ff., Kantzenbach 1960, s. 217ff., Wittram 1963, Ekström 1964, s. 78ff., Ekström 1965, Hünerbein 1970 och sammanfattande, senast Seitz & Herbst i TRE 14, s. 458f. Uppgifter om honom återfinnes också i von Zahn-Harnacks biografi över hans i teologihistorien berömda son Adolf von Harnack, 1951, s. 5ff.

³² Oettingen 1905, s. 9, Wittram 1963, s. 21; om Ulmann se Frey 1905, s. 213f och Amburger i ELC 3, s. 2424f. Han blev till sist biskop över de lutherska församlingarna i Ryssland och skall inte förväxlas med den med honom samtida bekante förmedlings-teologen Carl Ullmann i Heidelberg.

³³ Wittram 1956, s. 234 och 331 n 71.

³⁴ Wittram 1963, s. 23, Hünerbein 1970, s. 6; om Philippi se Frey 1905, s. 185 och Ferd. Philippi 1909.

³⁵ Wittram 1963, s. 22; om Nitzsch, se Beyschlag 1882, Birnbaum 1963, s. 40.

en fakultet bestående av ryktbara namn såsom Delitzsch, Hofmann, Thomasius, Heinrich Schmid och senare också Frank.³⁶

Erlangenteologerna hade i den teologiska skola de bildat i hög grad åberopat sig på Luther och det är under dessa år som första delen av Harnacks berömda arbete om Luthers teologi utkom;³⁷ den har haft stort inflytande och gott anseende inom lutherforskningen.³⁸

1854 utgav Harnack en omfattande studie med titeln *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter*.³⁹ Ett viktigt arbete till förståelsen av Harnacks kyrko- och framför allt ämbetssyn utgör den 1862 utgivna lilla skriften *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment*, där han markerar en medelväg mellan katolsk och reformert ämbetsuppfattning.⁴⁰ U.L. Ullman kom, som skall visa sig i kap. 4, under sina studieår i Erlangen i nära kontakt med Harnack, både som lärjunge och på det personliga planet, där denne omfattade honom med särskild välvilja.⁴¹

Som emeritus ägnade Harnack sig bl.a. åt att utarbeta sitt grundliga och omfångsrika verk *Praktische Theologie* (1877–78),⁴² och det är genom

³⁶ Cf. Ullman 1895a, s. 22; om fakulteten se Kantzenbach 1960, s. 179ff.

³⁷ Harnack 1862; del 2 utkom först 1886 och båda delarna i nyupplaga 1927. Ambitionen var här att vederlägga en av Hofmann driven teori om Luthers försoningslära. Om Harnack som lutherforskare, se Wolff 1938, s. 63–120, Bornkamm 1955, s. 195ff., Althaus 1961, s. 14f. Om den personliga bakgrunden till Harnacks lutherstudium, se Hünnerbein 1970, s. 11.

³⁸ Bornkamm 1955, s. 47.

³⁹ Här om, se Kressel 1948, s. 40.

⁴⁰ Här om, se Fagerberg 1952, s. 116, Hünnerbein 1970, s. 6 och 22ff., jfr Birnbaum 1963, s. 110. Arbetet kom i ny uppl. 1934.

⁴¹ Ullman 1895a, s. 25. Ullmans anteckningar från Harnacks föreläsningar i praktisk teologi har inte återfunnits. Genom utförliga sådana gjorda av en samtida student (»System der praktischen Theologie, gehört bei Prof Dr Harnack im Wintersemester 1864/65. Theil I», ms 2183/14, UB Erl.-Nbg, går det att fastställa vad Harnack därvid dag för dag uppehöll sig vid i sina föreläsningar. I Ullmans eget föreläsningsmanuskript *Liturgica* [1–19], ULUS, förekommer under p. 17:1:1:b en hänvisning till »Harn. Coll. s. 48ff.» vilket tvivelsutan avser Ullmans anteckningar från dennes kollegier. Vid åtskilliga tillfällen anges bland hans referenser blott namnet »(Harnack)».

⁴² Utg. i Erlangen 1877–78; se här om Birnbaum 1963, s. 220f., Hünnerbein 1970, s. 14. En jämförelse med de i n 41 omnämnda föreläsningsanteckningarna i UB Erl.-Nbg ger sådana överensstämmelser vid handen, att det synes vara ställt utom tvivel att *Praktische Theologie* icke är ett nyskrivet arbete utan endast, som äldre professorer ibland haft för sed, en sammanfattning – stundom överarbetning, fördjupning eller utvidgning – av författarens katederföreläsningar. Detta gör att vi i analysen av Ullmans *Liturgik* (1874–85) (om periodiciteten i dess utgivande, se ovan kap. 1a, n. 1) vågar göra referenser till detta arbete av Harnack (1877–78), ehuru det faktiska inflytandet till *Liturgik* I–II:1 inte gått från den tryckta boken, utan från den muntliga undervisning, som legat till grund för denna och från livslång vänskap mellan Harnack och lärjungen Ullman. Parallellerna är, som i notapparaten till efterföljande kapitel kommer att visa, så tydliga att de i vårt sammanhang inte är möjliga att bortse ifrån. I *Liturgik* II:2 hänvisar Ullman till Harnack 1877.

detta som vi tydligast lär känna Harnacks liturgiteoretiska uppfattning.⁴³

All rätt gudstjänst är, säger han, en förening av två faktorer: Guds gåvor och människors gengåvor. Den består inte av abstrakta inre eller yttre ting, utan av en konkret förening av bådadera.⁴⁴ Kultens grundkonstruktion är, menar Harnack, polaritet, och denna manifesteras i mötet emellan det gudomliga och det mänskliga, det sakramentala och det sakrificiella, mellan det särskilda prästämbetet och det allmänna prästadömet, mellan det inre och det yttre, det andliga och det sinnliga, innehållet och formen.⁴⁵ Detta dubbla perspektiv på kulten är för Harnack avgörande, han ser däri något av en helighet av mystiskt slag: det är kristologin som är gudstjänstens innersta princip; liturgin kan förstås först i ljuset av Kristi person såsom Gud och människa.⁴⁶

d) Löhe

Wilhelm Löhe (1808–1872) är en av den tyska konfessionella lutherdomens namnkunnigaste gestalter under 1800-talet. Från 1837 var han verksam som församlingspräst i Neuendettelsau i Bayern, blott några mil från Erlangen. Här utvecklade han en livlig och över hela Tyskland och även utomlands uppmärksammas verksamhet. Bl.a. skapade han där ett sällskap för luthersk inremission bland tyska immigranter i Nordamerika, och den välkända diakonissanstalten. Löhe var en stridbar förkämpe för den lutherska kyrkans bekännelse. På en rad skilda fält inom teologi och kyrka – homiletik, kateketik, pedagogik, diakoni, mission, själavård, liturgik, paramantik och kyrkoförfattning – var han offentligt verksam och har kommit att räknas som en banbrytare. Sedan

⁴³ Till denna, se främst Kressel 1948, s. 40ff., även Klaus 1963, s. 304f. Även om Harnack dogmatiskt fjärmade sig från Nitzsch står han i beroende av dennes teoretiska konception av ämnet »praktisk teologi», Seitz & Herbst i TRE 15, s. 460.

⁴⁴ Gudstjänsten som »seiner wesentlichen Beschaffenheit nach keine abstracte Innerlichkeit oder Aeusserlichkeit ist, sondern die concrete Einheit von Beidem. Denn der innere Gottesdienst bedarf schlechterdings des äusseren, um sich zu nähren und zu erhalten; und dieser bedarf wiederum des inneren, um subjektiv wahr und lebendig zu sein», Harnack 1877, s. 248.

⁴⁵ Harnack 1877, s. 267.

⁴⁶ »Somit wird der evangelisch-christliche Cultus – und das ist das Grosse und Geheimnissvolle desselben – Beides: ein Dienst, mit dem Gott uns in Gnaden dient und ein Dienst, mit dem wir Gott in Glauben dienen. Sein innerstes Prinzip ist das Christologische», Harnack 1877, s. 254, cf. Ekström 1965, s. 105.

Martin Johansson besökt honom 1867 liknade denne Löhes andliga inflytande i Bayern vid Schartaus eller Sellergrens i Sverige.¹

Löhe var sålunda inte universitetsteolog utan praktisk församlingspräst, pastorateolog och kyrkoman. Han bedrev ett omfattande teologiskt skriftställarskap² och nådde stort inflytande inom lutherdomen och härigenom är den lilla orten Neuendettelsaus namn inskrivet på dess världskarta. Ullman besökte honom där vid upprepade tillfällen under sin vistelse i Erlangen. Inte minst framträdande är Löhes författarskap inom liturgikens område, både vad gäller övergripande och teoretiska framställningar och liturgiska formulär, i fråga om det sistnämnda främst det stora arbetet *Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses* (1844)³ och *Haus-, Schul- und Kirchenbuch* (1845–59),⁴ vilken enligt Löhes tanke skulle ge de tyska lutheranerna, främst immigranterna i USA, en bok motsvarande anglikanismens *Common Prayer Book*.⁵

Adressaten för Löhes verksamhet var kyrkan, inte primärt ett akademiskt auditorium, och han ansåg sig därför inte ha någon anledning till eller ens förmågan att ge sina skrifter en strikt vetenskaplig form eller framställningen minutiös precision i uttrycken.⁶ De akademiska lärarna i Erlangen – Harless, Höfling och Hofmann – höll också en smula kritisk distans till honom. Någon sammanfattande, övergripande eller

¹ Litteraturen om Löhe är omfattande. Den grundläggande biografien är alltså Deinzer 1874–92. Hans Kressel har i en rad skrifter belyst Löhes verksamhet ur olika aspekter, Kressel 1926, 1927, 1929, 1949, 1952, 1954, 1955, 1960. Se vidare Hebart 1939 och där a.a., Simon 1942, s. 636ff., Wittenberg 1962, s. 81f., Beckmann 1967, s. 105ff., Roepke 1972, s. 374, Sihvonen 1980. Kantzenbach 1962 behandlar organologin, George 1985 ecklesiologin. Rosenberg 1959 är populärt hållen, men ger s. 209 ff. en översikt över Löhes betydelse för det svenska kyrkolivet. Löhe som paramentikens förnyare belyses av Rosenberg 1979. Hans plats inom 1800-talets konfessionella lutherdom behandlas av Kantzenbach 1968, s. 66f., Merz 1955, s. 19ff., Simon 1961b, s. 42ff., inom den allmänna kyrkohistorien av Hermelink 1953, s. 329ff. och Hirsch 1954, s. 185, i spiritualitetens historia av Kantzenbach 1972a. Om Löhes sympati för Scheibel, se Kiunke 1985, s. 404ff. Johanssons parallell i KT 7 (1867) s. 142.

² Löhes samlade skrifter (förkortas nedan LGW) har utgivits av Klaus Gantzer. En kronologisk bibliografi över Löhes skrifter återfinns hos Hebart 1939, s. 310ff. Vad gäller hans arbetens spridning i Sverige må utöver de nedan i n 7 och 9 nämnda övers. noteras att Löhes evangeliepostilla 1850–51 utkom i sv. övers. av Peter Fjellstedt; hans bönböcker, bl.a. *Samenköerner* hade 1852–53 övers. av O.A. Askergrén, cf. Ullman i *Wäktaren* 1/6 1865 och därefter Ullman 1867c, s. 22, som ansåg denna utgöra ett gott exempel på frihet, äkta kyrklig halt och ton i bönerna, Lit II:1:105. – Vad gäller Harnacks mot Löhe reserverade hållning, se Wittram 1963, s. 34. Cf. Müller 1973.

³ LGW 7:1.

⁴ Ännu ej utgiven i LGW, cit. Löhe 1877–59.

⁵ Löhe 1859, II, s. IX, cf. LGW 7:1, s. 9.

⁶ Löhe deklarerar detta uttryckligen 1861, s. 34, LGW 3:2, s. 147, cf. Kressel 1952, s. 52.

entydig definition av begreppet 'liturgi' står inte att finna hos Löhe. I sin pastoralteologiska skrift *Der evangelische Geistliche* (1866) deklarerar han själv att han vid studium av de lutherska agendorna inte kunnat finna någon annan luthersk princip än den »negativt dogmatiska». ⁷ Man hade, menade han, inte velat skapa något »nytt», utan endast ur gudstjänstordningen avlägsnat sådant som stötte på dogmatiska hinder. Ur det mångfasetterade materialet är det dock – som främst Hans Kressel påvisat ⁸ – möjligt att få en sammanfattande bild av Löhes liturgiska principlära.

I boken *Drei Bücher von der Kirche* (1845) klargör han, att gudstjänsten har inte blott en intellektuell sida utan också en emotionell. Det skall inte endast vara fråga om pedagogisk undervisning utan också om bön och tillbedjan; bönen skall inte bara ske bakom den stängda kammardörren utan också gemensamt. I tal och sång skall församlingen möta sin Gud i gudstjänsten och där kommer Gud den till mötes i nådemedlen. Detta ömsesidiga närmande är för Löhe ett liturgins grundmönster och han såg konung Hiskias och hans folks samverkan i lovvoffret i templet (2 Krön. 29) som en förebild för hur kyrkans liturgi skulle fungera i detta avseende. ⁹ Löhe ser gudstjänsten som ett heligt drama, ett växelspel fyllt av underbar kraft. ¹⁰

Johannes Deinzer sammanfattar i sin stora Löhe-biografi den löheska liturgisynen såsom det heliga drama, fyllt av liv och rörelse, den kristna andens mest upphöjda skapelse, inför vilket all den profana poesiens skönhet måste förblekna, ett offer, den heliga tillbedjan. Prästen och församlingen måste därför uppfyllas av andakt, allvar, liv och själens heliga glädje, ty »liturgin är andaktens levande eldslåga», citerar han Löhe. ¹¹

⁷ LGW 3:2, s. 251. Boken utkom 1853 i sv. övers. av C.J. Lénström.

⁸ Kressel 1952.

⁹ »Ihr Nahen zu ihm, sein Nahen zu ihr, – die heiligen Formen ihres Nahens, seines Kommens nennen wir die Liturgie». För den som förstår att ta del av liturgin blir den då »eine Seelenluft und [...] Himmelswonnen», LGW 5:1, s. 176f. I högmässan med nattvard (*der Kommunion*, Löhe 1859, s. 64) når det gudstjänstliga livet sin fullkomning: »Die Gemeinde empfängt durch Wort und Text des Herrn (Sakrament) und gibt durch Wort und Tat (κοινωνία), und die Begegnung Gottes, des Herrn, und seiner Gemeinde im feierlichsten Ernst ist Lebenshöhe», LGW 3:2, s. 251. Cf. LGW 7:1, s. 13. Hiskia-förebilden, se Deinzer 1880, s. 131. *Drei Bücher von der Kirche* utkom snabbt, redan 1846, i sv. övers. av Johan Ternström.

¹⁰ Löhe 1859, s. 96. Edwall 1972, s. 19, menar att Löhe intuitivt skulle ha gjort sig till förespråkare för uppfattningen av gudstjänsten som »helig lek». Det citat, som under hänvisning till en uppsats av Bettermann i MPTh 1924, h. 9–10 via Kressel 1952, s. 11, tillskrives Löhe är dock av Bettermann själv och återfinnes inte i MPTh utan i MGKK 29 (1924), s. 177, i en artikel om herrnhutisk liturgik. Löhe kan avföras som sagesman; tanken på liturgin som barnslig lek synes vara främmande för hans liturgiuppfattning.

¹¹ Deinzer 1880, s. 131.

Gudstjänsten är sålunda ett möte mellan Gud och hans församling, som gestaltas i växelspelet mellan prästen och menigheten. Det liturgiska grundmönstret hos Löhe kan därför ytterligare kvalificeras: det är fråga om polaritet.

Ett oavvisligt krav för »partikularkyrkan» – uttrycket är Löhes i *Drei Bücher von der Kirche*¹² och ger oss en antydning mot hans ecklesiologi – är att den har en klart uttalad bekännelse, förankrad i bibelordet.¹³ För Löhe är det blott i den lutherska kyrkan som detta krav infrias.¹⁴ Ja, den lutherska reformationen är den kyrkliga läroutvecklingens höjdpunkt och den lutherska kyrkan den rätta *via media* emellan romersk katolicism och kalvinism.¹⁵ Lutherdomen blir centrum mellan två poler. Denna kyrka står i ett organiskt samband med urkyrkan och är en gren av den allmänliga och katolska kyrkan.¹⁶ Som F.W. Kantzenbach påvisat hade Löhe redan 1836 – ett år innan Harless publicerade sin *Enzyklopädie* – i HLCb gjort sig till talesman för en organisk kyrkosyn.¹⁷

Löhes syn på kyrka och bekännelse och på liturgin bildar en enhet. Också kyrkans liturgi måste ställas under bekännelsen¹⁸ och liknas vid »ett skydds- och anfallsvapen i Herrens krig».¹⁹ Gudstjänstens yttre former tillhör visserligen huvudsakligen den evangeliska friheten, men trots detta har kyrkan alltifrån sin första tid »med välbehag följt vissa former» av »helig mångfald» och »helig enkelhet».²⁰ Den liturgiska friheten medför ingen rättighet för kyrkan att skapa helt nya former av

¹² LGW 5:1, s. 128, 130, 133, kapitelrubrikerna.

¹³ LGW 5:1, s. 130.

¹⁴ LGW 5:1, s. 133.

¹⁵ »Die reine, lichte, gerechte und doch milde Lehre» återfinnes i FC, säger Löhe, LGW 5:1, s. 160. Till *via media*-tanken, se LGW 5:1, s. 162, kap. 3.

¹⁶ »Wenn die Kirche, der wir angehören, erst drei Jahrhunderte zählte, so müsste man sie schon darum eilenden Fusses verlassen. Sie wäre dann zu jung, eine neue Kirche. Und *neu* und *falsch* (ich wiederhole) ist einerlei in diesen Dingen. Aber es ist nicht wahr, sie ist nicht neu. [- - -] Ich weiss, dass die alte Kirche gegenwärtig blüht, und zwar in dem, was wir, 'unsere Kirche' nennen, – dass der Strom der Jahrhunderte und Jahrtausende, der Strom von Anfang, durch unsre Grenze fliesst, – dass dieser Strom deshalb nicht neu wird, weil er vor drei Jahrhunderten Wittenberg umspielte oder weil wir Kinder von gestern die Gnade haben, an seinen Ufern zu wohnen», LGW 5:1, s. 93–94. Cf. LGW 7:1, s. 10. Det är dock inte åldern i sig som är kriteriet på en rätt kyrka, LGW 5:1, s. 136. Var fanns lutherdomen före Luther, frågar Löhe: »Tu den Namen hinweg und forsche nach dem Inhalt; denk nicht an Luther sondern an Bekenntnis und Lehre der lutherischen Kirche, so findest du die Kirche, die mann jetzt lutherisch heisst, zu Jerusalem und zu Rom in den Zeiten der Apostel und in den ersten Jahrhunderten nach Christo überhaupt», LGW 5:1, s. 138. Löhes användning av epitetet 'katolsk', se LGW 5:1, s. 96, Brodd 1982, s. 40.

¹⁷ LGW 3:1, s. 249, Kantzenbach 1968a, s. 68.

¹⁸ LGW 7:1, s. 10 och 12. Hopf 1947, s. 72, Kressel 1952, s. 63.

¹⁹ LGW 7:1, s. 178.

²⁰ LGW 5:1, s. 176, se här till Kressel 1952, s. 77f. Cf. Löhe 1927, sp. 62.

liturgi, det är först den som lärt sig leva i och med de gamla liturgierna som kan använda nyare tiders språk och språkformer till liturgins bästa.²¹ Det organiska betraktelsesättet är sålunda kongruent med Harless' och Harnacks och innebär att ett liturgiskt konstruktivt arbete endast kan ske i omedelbart sammanhang med äldre tiders liturgi. Det går inte att bortse från den organiskt levande liturgiska traditionen.

För Löhe är liturgin emellertid inte en *conditio sine qua non*, ty kyrkan är vad hon är även den förutan. Bekant är hans liknelse mellan en liturgilos men bekännelsebunden kyrka och en drottning i tiggardräkt; ehuru hon är avklädd sin rätta dräkt och iförd en för hennes status väsensfrämmande, är hon dock en drottning. En tiggare, som klätts ut till drottning förblir utarmad och väcker bara beklaganden. Det är därför i kyrkans sammanhang bättre att liturgin försvinner och den rena läran bevaras okränt, än att man har en liturgiskt prunkande gudstjänst som saknar lärans liv och ljus. Men det finns för den lutherska kyrkan ingen anledning att klä ut sig i tiggardräkt.²² I en valsituation mellan ren lära och rik liturgi är det dock ingen tvekan om, att Löhe skulle låta den sistnämnda falla.

Wilhelm Löhe har karakteriserats som sakramentslutheran.²³ Nattvarden är det största underverket i Nya testamentet, ett lika stort mysterium som »den allra heligaste treenigheten».²⁴ Redan i barndomen och före konfirmationsåldern hade han ådagalagt en stark nattvardsfromhet och i Neuendettelsau kom nattvarden att stå i centrum för Löhes pastoralvård – inte minst bidragande till det sistnämnda var givetvis hans avståndstagande från den preussiska kyrkounionen.²⁵ Högmässan kan för Löhe liknas vid ett tvåtoppigt berg, såsom Horeb och Sinai – Ord och sakrament – där dock den ena bergstoppen höjer sig högre än den andra; nattvarden är gudstjänstens mål, dit allt annat syftar, den är allt lutherskt gudstjänstlivs höjdpunkt.²⁶

Vår översikt över huvudtendenserna i Löhes liturgiska teologi har pekat på några linjer. Liturgins dominerande drag är polariteten, samverkan

²¹ LGW 5:1, s. 177. Cf. LGW 7:1, s. 10.

²² LGW 5:1, s. 177f.

²³ Hopf 1947, s. 69ff., Kantzenbach 1968, s. 81ff., Kantzenbach 1983, s. 182f., LGW 5:2, s. 220 och 891f.

²⁴ Otryckt skärtorsdagspredikan utan årtal, cit. hos Kressel 1960, s. 47. Till Löhes nattvardsteologi, se Wittenberg 1962, s. 81ff.

²⁵ Löhes barndom skildras hos Deinzer, s. 26 och 32, om församlingsvården i Neuendettelsau se LGW 5:2, s. 381f., om hans förhållanden till den preussiska unionen se Hebart 1939, s. 286f. Cf. LGW 5:2, s. 882ff.

²⁶ LGW 7:1, s. 13 och 18, LGW 7:2, s. 698.

mellan olika skenbart motsatta komponenter. Den är ett positivt dramatiskt möte mellan Gud och kyrkan. Kyrkan måste därför vara fast förankrad i Ordet och sin egen därpå byggda beännelse. Nattvarden är liturgins höjdpunkt och där når det polära mötet mellan det gudomliga och mänskliga, det eviga och tidsliga sin klimax. Liturgins polära grundidé skall också komma till uttryck i växelspelet mellan de agerande, prästen och församlingen, och i samverkan mellan olika skenbart motsatta motiv, t.ex. mångfald och enhetlighet, frihet och fasthet. Liturgin har ett organiskt samband med fornkyrkan och hör med till det naturliga livet för en kyrka och församling.

e) *Kliefoth*

Theodor Kliefoth (1810–1895) var verksam som kyrkoledare i Mecklenburg. Efter studier i Berlin, där han bl.a. kom under inflytande av Schleiermacher, och i Rostock, var han verksam som församlingspräst och blev 1844 superintendent i Schwerin och 1866 Oberkirchenratspresident. 1853 hade han kallats att efterträda Harless i den sachsiska kyrkoledningen men avböjt detta. Kliefoth gjorde sig känd inte blott som en handlingskraftig kyrkoledare, utan också som en framstående predikant och medveten liturgiker. På det sistnämnda fältet räknas han som en av lutherdomens främste och åstadkom att den lutherska kyrkan i Mecklenburg–Schwerin fick sin agenda ersatt med en ny, präglad av liturgisk kunskap och känsla. Inom det hymnologiska området bidrog han till att den äldre lutherdomens psalmskatt åter togs till vara i den nya psalmbok, som man 1852 antog att ersätta en äldre, präglad huvudsakligen av pietistisk teologi. Kliefoth är känd också som ekklesiolog: han utgav 1854 boken *Acht Bücher von der Kirche*, som rönt stor uppmärksamhet och kom, som nedan i kap. 3 skall visas, att öva inflytande även på den samtida svenska s.k. lundahögkyrkligheten.¹ Vår uppgift är här att peka på grundmotivet i Kliefoths liturgiska åskådning.

Kliefoths² arbete för en liturgisk restauration inleddes i mitten på

¹ Kliefoth 1854 blev dock en torso, endast fyra av de planerade åtta böckerna (kapitlen) utgavs. Om lundahögkyrkligheten och Kliefoth, se nedan, kap. 3.

² Om Kliefoth se Berggren 1896, s. 73–94, Haack 1910, Stoll 1936, Beste 1951, Fagerberg 1952, s. 90f., Hermelink 1953, s. 416ff., Kehnscherper 1954, Ekström 1964, s. 82ff., Link 1966, s. 86f., PRE 10:566ff., Holtz i RGG 3, sp. 1666. Kliefoths liturgihistoriska betydelse är föga behandlad, se dock Schmaltz 1952, s. 403ff. och Stoll 1936, s. 54. Inflytandet hos honom från Hegel, se Kehnscherper 1953, s. 7ff.; Hegels och Schellings inbördes beroende vad gäller identitetsfilosofin belyses av Düsing 1980, s. 25ff.

1840-talet med skriften *Theorie des Kultus der evangelischen Kirche* (1844) som rörde påverkan från Schleiermachers kultteori och Kliefoth kom senare att ta avstånd från mycket av vad han där framfört.³ I *Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation* (1847) anslöt han sig till det nylutherska programmet. I reformationstidens liturgi fanns den grund på vilken den nutida gudstjänstordningen skulle bygga,⁴ den skulle vara präglad av församlingens aktivitet genom t.ex. responsorialsång.⁵ Vidare skulle den till sin struktur ha balans mellan akten på predikstolen och liturgin; kyrkobönen skulle förläggas till altaret och nattvarden bli en fast beståndsdel i församlingens huvudgudstjänst.⁶ Gudstjänstlivet skulle differentieras genom olika typer av till huvudgudstjänsten relaterade bigudstjänster med fasta texter.⁷ Kyrkoåret skulle restaureras och återfå sin forna ställning med dagar av skiftande karaktär,⁸ och markeras bl.a. genom fasta *de tempore*-psalmer.⁹

Några år efter det att *Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung* publice-rats utgavs den i en ny och »betydligt utvidgad upplaga». De 256 sidorna hade nu svällt ut till det nära tiodubbla: ett omfattande liturgi-vetenskapligt verk i fem delar, där de tre första banden utgör historiska *prolegomena* och källstudier till de fjärde och femte, som behandlar den lutherska gudstjänsten. Bokverket ingick som en del av en större helhet, Kliefoths *Liturgische Abhandlungen* (1854-61) i åtta band.¹⁰

Det för Kliefoth grundläggande draget i all liturgi är spänningen emellan *sacramentum* och *sacrificium*. Idén härom hämtar han från CA:s apologi, där det i avsnittet om vad offer är, definitionsmässigt skildes mellan olika typer av *ceremonia*: dels *sacramentum*, »en helig handling vari Gud bjuder oss det, som tillbjudes oss i det med denna handling förbundna löftet» och dels *sacrificium*, »en helig handling, som vi gör åt Gud för att bevisa honom ära».¹¹

³ Stoll 1936, s. 14.

⁴ KLA 8:289.

⁵ Kliefoth 1847, s. 235f., KLA 8:35, 169, 350, 364f.

⁶ Kliefoth 1847, s. 232, KLA 8:307, 369.

⁷ Kliefoth 1847, s. 233, KLA 8:164, 381.

⁸ Kliefoth 1847, s. 229, cf. s. 32ff., KLA 7:310ff.

⁹ Kliefoth 1847, s. 241, KLA 8:346f.

¹⁰ Förkortas här KLA. Förstaupplagan, Kliefoth 1847, tilldrar sig dock vårt särskilda intresse vid framställningen om U.L. Ullman, då UUB:s exemplar härav tillhört Ullman och är försett med dennes förstrykningar och kommentarer (proveniensen fastställd genom utförlig tillskrift på försättsbladet av Dick Helander, jämte Helanders gåvobrev till UUB 27/11 1954 Dc50, UUBA, UUB).

¹¹ Apol. 24:18 (SKB s. 268.), Kliefoth 1847, s. 12, KLA 7:67, 96f., 101, 360ff., KLA 8:221. Cf. Zezschwitz 1876, § 34, s. 30, Harnack 1877, s. 267f., Rietschel 1900, s. 62f. Se vidare härtill nedan, kap. 7.

Kliefoth följer i sin definition av begreppen CA:s text och markerar därmed, i enlighet med nylutheranismens grundidé sin anslutning till de lutherska bekännelseskriteriernas relevans för samtiden. Konkret menar han att uppdelningen ger till resultat att man såsom *sacramenta* skall räkna Guds ord, dopet och nattvarden och såsom *sacrificia* »predikan, tron, åkallan, tacksägelse, bekännelse, ja till slut i vidare mening det lidande och de goda gärningar som de troende har att bära». ¹²

Ehuru de kan synas motsatta, kan de sakramentala och sakrificiella dragen i gudstjänsten inte lösgröras från varandra. *sacrificium* uppstår ur *sacramentum* och *sacramentum* får med nödvändighet *sacrificium* såsom effekt. ¹³ Det är sålunda fråga om samverkan och ett växelskeende mellan de båda dragen. Vid en avvägning dem emellan är det emellertid klart att det för Kliefoth är det objektiva *sacramentum* som äger prioritet framom det mänskliga *sacrificium*. ¹⁴ Till en fullständig gudstjänst skall höra bibelläsning, bön och nattvard och de olika momentens grundläggande *typus* får inte förvanskas. ¹⁵

Ett av de grundläggande felen i såväl romersk-katolsk som reformert gudstjänsteologi är att man på båda håll behöver mänskliga *sacerdotes*, i det första fallet är det prästen, i det senare församlingen som har denna funktion, säger Kliefoth. ¹⁶ Prästens uppgift är emellertid inte att företräda det ena eller det andra av de båda dragen i liturgin, i stället står han på gränsen dem emellan såsom en förmedlande länk. ¹⁷ Han är varken *intercessor* för församlingen eller blott dess mun och talesman. Prästens liturgiska uppgift är mera än så: i Guds namn och ställe (*anstatt des Herrn*) skall han handla gentemot församlingen och i församlingens namn och ställe handla inför Gud. Det finner Kliefoth vara lutherdomens *via media*, den unika och rätta liturgiska synen: prästen och församlingen står inför varandra, givande och mottagande; gudstjänstens grundmönster är mötet mellan Gud och kyrkan. ¹⁸

¹² Kliefoth 1847, s. 13.

¹³ Kliefoth 1847, s. 17. ¹⁴ KLA 7:70.

¹⁵ »Kein Gottesdienst ohne Gottes Wort, kein vollständiger Gottesdienst ohne Abendmahl, kein Gottesdienst ohne Gebetsopfer», KLA 7:100f., Kliefoth 1847, s. 81. En gudstjänst utan Guds ord är ingen gudstjänst a.a., s. 18 medan en församlingsgudstjänst utan nattvard inte är en fullständig gudstjänst (KLA 7:99) säger Kliefoth. En gudstjänst kan sålunda inte äga rum utan att Guds ord är i bruk, medan nattvarden väl inte är ett *conditio sine qua non*, men dock en förutsättning för gudstjänstens »fullständighet». Cf. Kliefoth 1844, § 118.

¹⁶ KLA 7:110.

¹⁷ Kliefoth 1847, s. 17.

¹⁸ Den lutherska gudstjänstens grundidé är »dass im Gottesdienste der Herr mit den seinen zusammen kommt, damit er mittelst seiner durch das Amt der Kirche ausgetheilten Gnadenmittel sich den Seinen gebe, und von den Seinen ihre eucharistischen Opfer entgegen nehme», KLA 7:110f. Det är fråga om polaritet. Jfr Kliefoth 1844, § 61 och § 65.

Vi kan alltså konstatera att det liturgiska grundmotivet hos Kliefoth utgöres av polariteten mellan Gud och kyrkan, mellan *sacramentum* och *sacrificium*, vilket åskådliggöres genom teorin om det organiskt sammanhållna¹⁹ växelspelet mellan det objektiva och det subjektiva i liturgin. Kliefoth har med denna teori utövat ett starkt inflytande på senare lutherska liturgiker.

¹⁹ Kyrkan är för Kliefoth en organism, inte blott »das obere Jerusalem, auch nicht bloss Heilsanstalt, auch nicht bloss Gemeinde, sondern, eben durch die lebendige Zusammenfassung dieses Alles, *wesentlich auch ein durch Kirchenordnung geordneter und in Kirchenregiment und regierter Kirche verfasster lebendiger Organismus*», Kliefoth 1854, s. 30, § 34 (förf:s kursiv). Cf. Kliefoth 1854, s. 507, § 34, Kliefoth 1839, s. 13 och 58, Kliefoth 1854, s. 353. Kliefoths ecklesiologi har utförligt behandlats av Kehnscherper 1954, se s. 105, Fagerberg 1952, s. 239ff., Link 1966, s. 91ff.

3. Svensk liturgi vid mitten av 1800-talet

I 1800-talets liturghistoria utgöres gränsmärkena för Svenska kyrkans del av årtalen 1811 och 1894.¹ Det är de år då de båda kyrkohandböckerna från detta sekel togs i bruk.² Den långa tidrymden emellan dem innebar emellertid inte något stillastående i liturgiskt avseende. Dick Helander har i sina undersökningar om den liturgiska utvecklingen under denna period skildrat händelseutvecklingen.³ Även om föremålet för föreliggande undersökning, U.L. Ullman, är sin samtids främste liturgiker i vårt land var han givetvis inte den ende svenske teolog som under den tiden ägnade tid, kraft och intresse åt frågor rörande gudstjänstlivet.

HB 1811 innebar en senkommen seger för de rationalistiska strömningar, med åtföljande brist på känsla för liturgisk tradition, som utmärkte upplysningstiden. I jämförelse med sin föregångare från 1693 och efterföljare 1894 framstår HB 1811 såsom mycket torftig; inte utan skäl har Sven Kjällerström karaktäriserat den som »förfallets höjdpunkt» i den svenska liturghistorien.⁴

Det dröjde inte heller länge förrän den möttes av kritik.⁵ Starkast och mest omtalad blev oppositionen bland de s.k. norrlandsläsarna, som menade, att inte endast kyrkohandboken, utan också PsB 1819 och den s.k. lindblomska katekesen 1810 innehöll en teologi, som stod i strid mot kyrkans bekännelse. I en petition till Kungl. Maj:t begärde man 1844 att Svenska kyrkan skulle återgå till de gamla böckerna.⁶

Denna framställan blev anledningen till att en debatt om kyrkans böcker startade.⁷ 1852 tillsattes en kommitté för revision av dem, varvid

¹ Helander 1934, s. 10.

² Om antagandet av HB 1811, se Helander 1934, s. 198ff. och Kjällerström 1942, s. 278.

³ Helander 1939.

⁴ Kjällerström 1955, s. 640, cf. Liedgren 1946, s. 76f. Om tillkomsten av HB 1811, se Helander 1934 och Liedgren 1946, s. 86–94.

⁵ Helander 1939, s. 15–34.

⁶ Om norrlandsläseriet och HB-kritiken, se Rodén 1936, Holmgren 1948, Sandewall 1952, s. 69–90, Helander 1939, s. 79–83. Cf. Fält 1967, s. 35–39, Eckerdal 1970, s. 38ff. Till beteckningen 'läsare', se Pleijel 1939, s. 127–142.

⁷ Helander 1939, s. 25–29.

det uppdrogs åt strängnäs-biskopen Thure Annerstedt, domprosten och professorn Anders Erik Knös i Uppsala och professorn Ebbe Gustaf Bring i Lund att avge förslag till en reviderad kyrkohandbok.⁸ Deras förslag låg färdigt 1854.

I inledningen till HBF 1854 redovisade kommittéerna de utgångspunkter man haft för sitt arbete. Kritiken mot HB 1811 var tydlig, men inte odelad: den gällande handboken var inte alltid grundad »på säkra liturgiska principer» och hade gjort större ingrepp i den historiskt framvuxna gudstjänstordningen »än önskligt och nödigt varit», varför man fann sig föranlåten att föreslå en återknytning till den äldre handboken. På flera punkter kunde det emellertid »svåriligen förnekas» att HB 1811 innehöll förbättringar i jämförelse med föregångaren.⁹

Nu hade man sökt anordna kyrkans gudstjänster på ett sådant sätt, att

församlingen vid sina kultushandlingar främst kan och bör betraktas såsom *mottagande*, nämligen såsom delaktigblivande av Ordets och de, på Ordet grundade, sakramenternas nådegåvor; men den framstår dock vid dessa handlingar även såsom *givande*, nämligen såsom hembärande åt Herren offret av bön och beaktelse, av tacksägelse och lov. I detta mottagande och givande består den kristliga kultens sanna väsende [. . .].

Liturgin skulle såsom sin främsta princip ge »lärobegreppet ett klarare och tydligare uttryck»; den var i sig »en församlingens beaktelse, ett dess *symbolum*». Den skulle inrymma »enhet och mångfald, regelbundenhet och frihet». Psalmsången, liksom kyrkoårets skiftande tider skulle medge omväxling och »troslivets fria utgjutelse» i de av kyrkan reglerade formerna.¹⁰

Kyrkohandboken skulle således inte blott vara trogen mot kyrkans beaktelse, den var själv, enligt handbokskommitténs uppfattning, att betrakta såsom ett slags beaktelseskrift. 'Liturgi' sågs således såsom liktydigt med i bok tryckt *text*, till vilken man var förpliktad, inte såsom en i tid och rum pågående *handling*.

⁸ Härtill, se Helander 1939, s. 42ff., Rodhe 1923, s. 22f., Eckerdal 1970, s. 49ff. Om Annerstedt, se Hedström 1885, om HBK a.a., s.12; om Knös, se Hansson 1980, s. 10 och passim; om Bring, se Rodhe i SBL 6, s. 250–262, Aulén 1915, Wallgren 1952, Aulén 1955 och Wallgren 1959. I kommittén ingick dessutom biskopen J.A. Butsch, domprosten C.O. Björling och hovpredikanten Th. Wensjö, vilka skulle bearbeta katekesen; härom, se Andersson 1973, s. 73f. Kommittén utgjordes av EBK 1849, utökad med Björling och Wensjö.

⁹ HBF 1854, s. VIIIf. Cf. Lunds domk. (dvs. biskop Faxes och de teol. professorernas) yttrande 6/2 1846 om HB 1811, att »ganska mycket liturgiskt gott, som kunnat bibehållas, blivit borttaget och att av det nya, som kommit till en del är andefattigt, lösligt i tanken och svagt i uttrycket», cit. efter Rodén 1936, s. 76. Cf. även HBF 1856, s. V.

¹⁰ HBF 1854, s. Vff.

Om än inte med uttryckliga referenser förde principmotiveringen i HBF 1854 för en svensk läsekrets fram den av Kliefoth drivna linjen om kyrkans gudstjänst såsom sammansatt av *sacramenta* och *sacrificia*. Lars Eckerdal har påvisat hur det var E.G. Bring, som var huvudansvarig för kommitténs teoretiska överväganden; det var denne som hade gjort det första utkastet till motivskrivningen.¹¹

Bring var vid denna tid professor i pastoralteologi i Lund och skulle några år senare bli biskop i Linköping. Sommaren 1851 hade han gjort en studieresa till Tyskland och givetvis till Erlangen och sammanträffat med en rad av den lutherska teologins ledande gestalter: Delitzsch, Harless, Hofmann, Höfling, Schmid, Stahl, Thomasius och andra.¹² För sin teologiska utveckling hade han i hög grad påverkats av Kliefoth.¹³ Framställningen i HBF 1854 röjde honom på den punkten. Tillsammans med ett par av sina kolleger i den s.k. stora fakulteten i Lund, Vilhelm Flensburg och Anton Niklas Sundberg – sedermera biskop i Lund resp. ärkebiskop –, startade han 1855 *Swensk Kyrkotidning*, som utkom under en tioårsperiod och blev organ för den s.k. lundahögkyrkligheten.¹⁴ Dess teologi har varit föremål för en omfattande analys av Erik Wallgren i hans bok *Individen och samfundet* (1959). I tidningens första årgång var det Bring, som skrev den långa programartikeln »Om kyrkan». Han byggde därvid på och presenterade, eller snarare refererade, Kliefoths ecklesiologi så som denna framlagts i *Acht Bücher von der Kirche*; det var härigenom, som SwKT:s program fick det bekanta, men väl något överdrivna namnet om sig att inte stå »på egen fot, utan på Kliefoth». Grundtanken i artikeln var den i den lutherska ortodoxin gängse uppfattningen, att kyrkan inte konstitueras associativt genom människors beslut och vilja, utan sakramentalt genom nådemedlen, således inte 'nedifrån' utan 'ovanifrån'. Den är en gudomlig nådesanstalt, där nådemedlen ges ut och tas emot. Utifrån denna ecklesiologi motiverades hela kristendomstolkningen. Man kritiserade den lågkyrkliga pietismens subjektivistiska och individualistiska tanke, att den enskilde med sitt samvete stod som en egen storhet vid sidan av kyrkan. I stället var det det från Gud utgående dogmat – *uppenbarelsen* – som skulle vara medelpunkten, så som detta tog gestalt i kyrkan. Den lundensiska högkyrkligheten underströk hur kyrkan inte var »en blott

¹¹ Eckerdal 1970, s. 54.

¹² E.G. Bring till hustrun 11/7, 13/7, 11/8 1851, UBS, LUB.

¹³ Hårtill, se Kjöllersström 1974, s. 154f.

¹⁴ Härom, se Ölander 1950. Om Flensburg, se Wallgren & Hildebrand i SBL 16, s. 171–175 och Pleijel 1980. Om Sundberg, se Ölander 1951. Om dem cf. även Tegnér 1974, s. 35–40. Om »stora fakulteten», se Gierow 1977, s. 208–213.

förening konstituerad genom individernas sammankomst och hopsummering», utan var skapad av Gud, en organism med medlemmar.¹⁵

När HBF 1854 utarbetades var det sålunda en företrädare för denna teologiska skola, som hade ett avgörande inflytande på dess utformning. Detta kyrkohandboksförslag blev emellertid inte godkänt av riksdagen – något kyrkomöte fanns ju ännu inte – utan återremitterades till kommittén för överarbetning. Ett nytt förslag utarbetades i kompromiss mellan olika viljor och framlades 1855. Inte heller detta blev antaget. Det faller emellertid utanför ramen för vår undersökning att redogöra för handboksförslagets behandling; saken har i detalj skildrats av Dick Helander.¹⁶

Någon ny kommitté för kyrkohandboksfrågans lösning blev inte tillsatt förrän 1888. I den blev Ullman den drivande kraften. Kommittén fick sitt uppdrag efter det förspel på prästkongressen 1887, som nedan skall skildras i avsnittet om »Liturgirevisionens organisation».¹⁷ Det var detta kommittéarbete, som sedermera resulterade i den nya HB 1894.

Man får av det nu sagda inte förledas att tro att det liturgiska livet i Svenska kyrkan under 1800-talet var fixerat vid vad som en gång var antaget såsom HB 1811. Som också senare i denna undersökning skall diskuteras, var den under seklets lopp föremål för åtskilliga punktuella revisioner. Som bakgrund skall här blott en sammanfattande kort översikt lämnas.

Första söndagen i Advent 1862 infördes två nya årgångar av predikotexter. Jämte episteln skulle därefter – i enlighet med vad HBF 1854 föreslagit – alltid dagens evangelium läsas från altaret. HB 1811 hade stadgat att endast den perikop som inte var predikotext skulle läsas där. Vidare skulle efter *Gloria* psalmen »Allena Gud i himmelrik» sjungas och likaså en gradualpsalm mellan episteln och evangeliet.¹⁸

I enlighet med hemställan från KM 1868 vidtogs samma år en rad ändringar i kyrkohandboken. Kap. 2 i HBF 1855, innehållande »Litani-an och åtskilliga andra bönesätt», skulle nu få användas såsom fritt valt

¹⁵ Brings artikel i SwKT 1 (1855), s. 1–20, 70–82, 161–170, 2 (1856), s. 49–61, 81–88, 369–384. Om författarskapet, se Ölander 1950, s. 134 och 139–145, Wallgren 1959, s. 342f. Om lundahögkyrkligheten och Klieföth, se Aulén 1912, s. 156ff. (jfr Aulén 1953, s. 38), Newman 1932, s. 266f., Ekström 1942, s. 55. Anspelningen på Klieföth: Billing 1886, s. 59; Billing var Brings svärson. Redan i tidningens namn, *Svensk Kyrkotidning*, speglades dess program. Om SwKT se, förutom Wallgren 1959, även Wrede 1983, s. 123–126.

¹⁶ Om händelseförloppet, se Helander 1939, s. 70–124.

¹⁷ Nedan, kap. 11b.

¹⁸ KK 26/10 1860, Helander 1939, s. 312. Om perikoprevisionen, se Helander 1938.

alternativ till motsvarande kapitel i HB 1811. Båda lydelseerna infördes i de editioner av handboken som trycktes. Först genom ett KC 1884 blev den äldre versionen av kapitlet definitivt avlyst.¹⁹ Till uteslutande bruk antogs 1868 de kapitel i HBF 1855, som innehöll rättegångsgudstjänst, konfirmation, kyrkoinvigning, biskopsvigning, prästvigning samt kyrkoherdeinstallation.²⁰

Som en följd av kyrkopliktens avskaffande blev 1860 kap. 10 i HB 1811, »Huru de, som av världslig domstol dömda blivit att undergå uppenbar kyrkoplikt, i församlingens gemenskap skola intagas», ersatt med ett nytt: »Om enskild skrift och avlösning».²¹

1873 stadgade Kungl. Maj:t på förfrågan från 1870 års prästmöte i Lund, att på de särskilda böndagarna de anbefallda predikotexterna skulle läsas från altaret och utgöra böndagens epistel och evangelium.²² Tidigare hade lästs den efter kalendern infallande söndagens texter.

1874 fastställdes »att vid högmässogudstjänst de så kallade responso-rierna må sjungas av församlingen även när prästen icke sjunger». Omständigheterna kring denna förordning skall beröras nedan i kapitlet om det liturgiska gemensamhetskriteriets krav på aktivitet.²³ Samtidigt gjordes en del smärre ändringar vad gällde *Confiteor*, absolutionen och *Credo* samt också en kasuellt betingad förändring av bönen vid kyrkotagning. Det nya dopritual som nu också infördes i kyrkohandboken var till sin första del hämtat från HBF 1855 och till den senare från HBF 1854.²⁴

Av det sagda framgår att HBF 1855 visserligen aldrig blev antaget såsom helhet, men ändå till stora delar kom att gälla. Förändringarna infördes successivt och som ett lappverk på den gamla handboken. De kyrkohandböcker som trycktes var dagtecknade 1811, men inleddes med en lång rad av allt flera kungl. förordningar och cirkulär, som stadgade vilka förändringar som vidtagits. Också detta förstärkte intrycket av den juridiska förpliktelsen till den i handboken tryckta gäl-

¹⁹ KC 13/11 1868, KC 21/3 1884. Helander 1939, s. 410f. Dessutom hade genom KC 7/10 1868 med anledning av att KM inrättats, i HB kap. 2 införts en av E.G. Bring skriven bön att läsas i gudstjänsten när KM var samlat; här till Helander 1939, s. 128.

²⁰ KC 13/11 1868. Helander 1939, s. 125–154, 398f., 484ff., 580–591, 596–603, 608–611, 620–623. Om biskopsvigningsritualet, se Kjöllnerström 1974, s. 158–161.

²¹ KC 26/10 1860. Helander 1939, s. 517–526.

²² KC 31/10 1873. Helander 1939, s. 163, 215f.

²³ Se nedan, kap. 12d.

²⁴ KC 25/9 1874. Helander 1939, s. 315–319, om dopritualet även Petersson 1977, s. 21–24.

lande gudstjänstordningen.²⁵ Förhållandet innebar emellertid också att HB 1811 under senare hälften av 1800-talet verkligen var föremål för en kontinuerlig revision i enlighet med de principer HBK 1852 ställt upp. Därefter var det först HBK 1888 som fick i uppdrag att presentera ett nytt och genomarbetat förslag till kyrkohandbok.

När svensk liturgi under 1800-talet här översiktligt presenteras skall också något sägas om den lärobok som de blivande prästerna hade vid sina studier i liturgik under perioden. Den, intill dess att den ersattes av Ullmans *Liturgik*, använda boken var Sven Bælters *Historiska Anmärkningar Om Kyrcko-Ceremonierna*, som i första upplagan utkommit 1762 och där den tredje upplagan 1838 genom ett utbyggt notsystem utan att ändra i själva texten åjourförde framställningen med hänsyn till HB 1811.²⁶

Syftet med Bælters bok var inte pedagogiskt, utan närmast apologetiskt. Författaren hade lagt märke till »det orätta begrepp några hyste», att de svenska kyrkoceremonierna var »överlevor, av de påvisses villfarelser, vilka kunde och borde avskaffas» eller förändras. Man menade, att de kunde utföras efter prästens fria behag »eller alldeles utur akt lämnas». Bælter ville nu, i förstone för sitt eget privata syfte, undersöka hur det förhöll sig med den saken och bilda sig en egen uppfattning.²⁷ Han gjorde omfattande liturgihistoriska excerpter ur de mest skilda källor.²⁸ I fyrtonio kapitel redogjorde han för varje ceremonis »beståndsdelar» och uppkomst och dess ställning »hos de första kristna» resp. »i Sverige» och med utblickar både till medeltiden och till senare romersk-katolsk och grekisk-ortodox liturgi. Boken utgöres närmast av en historisk presentation av de bestämmelser, som reglerade gudstjänstlivet. Som kyrko- och kulturhistoriskt dokument, inte minst genom sina utförliga belägg och citat och sina upplysningar om 1700-talets kyrkoliv, har Bælters bok ett förblivande värde. Samtidens läsare måste emellertid inte haft det helt lätt att utifrån den bilda sig en helhetsuppfattning om gudstjänsterna. De framstår där närmast såsom summan av ett antal sammanfogade ceremonier.

²⁵ Till denna frågeställning, som här ej skall diskuteras, se Rodhe 1911. Hur saken än *de facto* förhöll sig måste de många KCC och KFF i HB:s början på prästerskapet ha förstärkt intrycket och uppfattningen av dess innehåll såsom författningstext.

²⁶ Om denna bok, se Lundström 1906; den hos Lundström s. 90 tillfogade redaktionella notisen, att 3 uppl. av Bælters bok skulle vara utgiven och kompletterad av Anders Knös är felaktig. Bakom initialerna A.K. dolde sig sörmlandsprästen Anders Krigholm.

²⁷ Bælter 1762, J. Rogbergs företal, s. 3. Boken utkom posthumt.

²⁸ Cf. Sundelin 1880, s. 24.

4. U.L. Ullman

– några biografiska konturer

När det i denna bok är liturgins teologi hos U.L. Ullman som skall undersökas är framställningen, som nämnts, inte personhistoriskt orienterad.¹ Ullman tecknas inte i helfigur och hans gärning i hela dess vidd blir inte belyst. Det är de liturgiska frågeställningarna som hela tiden står i centrum.

Ullmans namn är för många idag alldeles okänt. Kanske har man mött det som översättaren av en av *Den svenska psalmbokens* psalmer; bland dess uppgifter om psalmförfattare och -översättare är hans insats som den svenska gudstjänstens förnyare inte ens nämnd, däremot hans ledamotskap i den PsBK 1883, som aldrig fick sina förslag förverkligade. Men hans stora livsgärning låg på gudstjänstförnyelsens område. Mycket av det, som i dag i Svenska kyrkans liturgiska liv uppfattas som självklart och naturligt, är till inte ringa delen sådant, som Ullman i sitt arbete decennierna kring sekelskiftet gick i bräsch för, tog initiativ till, förde fram och arbetade på att få genomfört.

Innan framställningen går över till sitt huvudproblem är det därför anledning att i en kort biografiskt orienterad skiss nämna något om mannen bakom verket och framför allt teckna de linjer i hans livsutveckling, som ledde fram till det som blev hans insats i svenskt kyrkoliv. Och hans väg till kyrkliga sammanträdesrum och till biskopsstolen i Strängnäs går över Erlangen.

¹ Ullmans levnad och gärning har skildrats bl.a. av Lizell 1928, Lönroth 1930, Quist 1930, Stade 1930, Liedgren 1930, Skottsberg 1932, s. 54ff., Hammarberg 1933, s. 39–41, Redelius 1942, s. 182–203, Holm 1968, passim, och Hellström i SMK 8, s. 94f. Sina levnadsminnen utgav Ullman 1895 i häftet *Anteckningar om min lefnad*, till vilket en »ny följd», nedskriven 1912, föreligger i ms, ULUS. Ullmans insats som hymnolog har undersökts av Arvastson 1949 och skildras av Liedgren 1933, s. 95–102. Olén 1967, s. 160–164, har diskuterat Ullmans inställning i kyrkobyggnadsfrågor, Kilström 1984, vad gäller domkyrkorestaureringen i Strängnäs. Ullmans uppfattning i lekmannadopstriden på 1890-talet belyses av Holte 1950, s. 175–178 och passim och Henningson 1956, passim; hans inställning i samtidens politiska frågor, se Rosenberg 1948, s. 154ff., 189ff. För en allmän överblick över Ullmans insats i sekelskiftets kyrkoliv hänvisas generellt till Rodhe 1930. Cnattingius 1959, s. 575–579, sätter in honom i det lokalhistoriska sammanhanget. För släktens information har hans liturgiska verksamhet kortfattat presenterats, förutom av Kilström 1984, av S. Ullman 1987. En skildring av biskopshemmet i Strängnäs ger Sterner 1927 och Stade 1968.

Hans liv skildras i detta kapitel i tre avsnitt. Det första av dem omfattar hans tjugunio första levnadsår. 1864–66 bedrev Ullman teologiska studier vid universitetet i Erlangen; han mottog under de åren livsavgörande intryck. I det första avsnittet skall undersökas och klarläggas de faktorer, som bidrog till att han hamnade där. Därefter skall i kapitlets andra avsnitt hans verksamhet som teologidocent i Uppsala och kristendomslektor i Göteborg skisseras. Därvid presenteras några viktiga sidor av det författarskap han bedrev under dessa år. Motiven till att hans *magnum opus*, boken *Liturgik*, växte fram skall klarläggas. Den sätts också in i sitt pedagogiska och liturgivetenskapliga sammanhang. Vid femtiotvå års ålder utnämndes Ullman 1889 till biskop. I kapitlets sista avsnitt säges något om hans tillträde och frånträde av det episkopat han skulle inneha under nära fyrtio år. Den livsgärning på liturgikens område han utförde under denna långa tid skall tematiskt undersökas i bokens senare del, kap. 9–13. Avsnittet om biskopsåren blir därför i detta kapitel mycket kort.

a) Vägen till Erlangen

U.L. Ullman tillhörde en välkänd västsvensk prästsläkt, representerad i Göteborgs, Karlstads och Skara stift.¹ Fadern, Magnus Ullman, var vid tiden för sonens födelse 1837 domkyrkoadjunkt och stadskateket i Göteborg och blev 1840 prost och kyrkoherde i Uddevalla.² När han endast två år därefter avled stod hans maka, Magdalena Hegardt, ensam med sju barn. Hon kom ur en uddevallafamilj, som i flera generationer tillhört stadens ledande skikt och flyttade nu till den av hennes fader ägda herrgården Samneröd i Bäve.³ Det var från morföräldrahemmet som U.L. Ullman – så skrev han sig alltid, tilltalsnamnet var Uddo⁴ – hade sina första barndomsminnen. Genom sin mormor lärde han sig i åtta–nioårsåldern tyska och blev bekant med tysk kultur. Sin egentliga skolundervisning började han vid åtta års ålder då han sändes till den pension för gossar, som den då sjuttioårige komministern Anders Giädda i Rommele med biträde av sin adjunkt drev i sin prästgård.

¹ Om släkten, se J. Ullman 1976.

² Om honom, se Kristiansson 1956, s. 168–192.

³ Om henne och släkten, se Hegardt 1928, s. 55, Kristiansson 1953, s. 277.

⁴ 'Uddo' var och är ett mycket vanligt namn i ullmanska släkten; 'Lechard' är släktnamn både på U.L. Ullmans fäderne och moderne. De båda släkterna är befreundade på flera olika sätt. Ullmans tankar om sina ovanliga namn, se hans brev till en syster 1/4 1856, ULUS.

Den som där blev Ullmans huvudsaklige lärare var den dåvarande komministernsadjunkten Carl August Heuman,⁵ som inte minst lade sig vinn om sina elevers språkkunskaper. Ullman berättar i sina levnadsminnen hur han under åren i Rommele – dvs. fram till tolvårsåldern – fick ägna sig åt sex främmande språk: latin, grekiska, hebreiska, tyska, franska och – vilket var ovanligt för denna tid⁶ – engelska. Som lärobok i kristendom användes, vid sidan om Schartaus mindre katekes, den dåvarande göteborgsbiskopen Anders Bruhns latinska *Compendium theologiæ dogmaticæ*, någon svenskspråkig lärobok i dogmatik fanns ännu inte.⁷ När Ullman sedan kom till Göteborgs läroverk visade det sig, att hans latinkunskaper var så goda, att han flera gånger fick uppträda som tredjeopponent eller respondent vid offentliga latinska disputationer.⁸

För Ullmans utveckling var konfirmationstiden av avgörande betydelse. Den ägde rum i Uddevalla under ledning av faderns efterträdare Gustaf Daniel Björck.⁹ Björck hade en gång varit vittne vid Ullmans dop och denne kom nu att räkna honom som sin själasörjare, andlige fader, ja, nästan som en fosterfader.¹⁰ Björck stod i den schartauanska väckelse-traditionen och hade också mottagit intryck från württembergpietisterna Bengel och Roos. Som kyrkoherde i Uddevalla åtnjöt han stort förtroende. Han samlade stora skaror under sin predikstol och staden blev centrum för en andlig väckelse.¹¹ 1853 lämnade Björck församlingen och stiftet för att tillträda universitetsadjunkturen i pastoralteologi i Uppsala och den med denna förenade kyrkoherdetjänsten i Börje.¹² Tre år senare återvände han till Göteborgs stift, nu som dess biskop.¹³

Det torde inte råda någon tvekan om, att det var G.D. Björcks tjänst i

⁵ Om honom, se Heuman 1929, vari (s. 237–241) ingår en skildring av Ullman med minnen från skoltiden i Rommele (även i Appelloff 1934, s. 24–26).

⁶ Härom, se Bratt 1977, i sht s. 140–144.

⁷ Ullman 1895a, s. 6. Om Bruhn och läroboken, se Wetterberg i SBL 6, s. 480–484.

⁸ Ullman 1895a, s. 14. Om hans gymnasieår, se Ullman 1917b, s. 57–63.

⁹ Om honom, se Ullman 1888a, Lindblad 1917a, Ullman 1923c, s. 9–17, Rodhe i SBL 4, s. 546–553, Nelson 1937, s. 23–48 och 141–214, Jarlert 1984, s. 25–34 och passim. Om Björcks tid i Uddevalla främst Kristiansson 1956, s. 232–237. Björcks efterlämnade papper är ej bevarade, Nelson 1937, s. 32n. Om konfirmationsläsningen, se Ullman 1923c, s. 14f.

¹⁰ Ullman till E.H. Rodhe 23/8 1888, EHRS, LUB. Cf. Ulf till Ullman 19/3 1864, G 360, UUB, där det björckska hemmet omnämnes såsom Ullmans »andra föräldrahem».

¹¹ Ullman 1888a, s. 16, Ullman 1923c, s. 11ff., Nelson 1937, s. 38. Cf. Ullman 1895a, s. 14, Björck 1894, s. 901. Det är uppenbarligen Björcks inflytande som gjorde att Ullman i ungdomen inte blott läste Bengel, utan även översatte en av dennes andaktsböcker till svenska, Bengel [1866] (1 uppl. u.å., 3 uppl. 1910, se Ullman till modern 17/12 1866, ULUS).

¹² Härom, se Nelson 1937, s. 41–45.

¹³ Härom, se Nelson 1937, s. 141 och passim.

Uppsala, som blev orsaken till att Ullman, efter sina gymnasieår i Göteborg, tvärtemot den västsvenska teologtraditionen, 1855 valde att avlägga studentexamen i Uppsala i stället för i Lund. Det var heller inte primärt för att läsa teologi, som han begav sig till universitetet. Hans huvudintresse var nu estetik och det var i detta ämne han först skulle disputerat. Även om han allt sedan barndomen sett sin framtid som präst, var det först efter en andlig krisperiod i nittonårsåldern som han kände en klar kallelse och han såg därefter studierna vid den filosofiska fakulteten endast som en förberedelse till teologin.¹⁴ Som ännu vid denna tid var vanligt var Ullman under sin studenttid verksam som informator och hade akademisk kondition; mot lön och fritt vivre och med gott om tid för egna studier tjänstgjorde han 1855–59 hos familjen Raab på Nederäng och 1866–69 hos familjen Lewenhaupt på Geddeholm.¹⁵

Våren 1858 kom Ullman för någon tid i kontakt med ett matlag i Uppsala, där de dagliga måltiderna anordnades efter förebild av fornkyrkliga agaper. Det förestods av en fru Christina Lyth¹⁶ tillsammans med initiativtagaren, den tjugusjuårige fil. kand. Herman Wilhelm Ulff¹⁷ och dennes syster Henrica.¹⁸ Här samlades varje dag mellan trettio och fyrtio gäster till måltid, andliga samtal, uppbyggelselesning, bön och psalmsång. Bland deltagarna var också den unge P.P. Waldenström, som i sina levnadsminnen karaktäriserat matlaget som en

¹⁴ Ullman 1928, s. 107. Här till, se även Ullman, ms *Dagboksanteckningar* [18/2 1858–20/3 1859], ULUS; dessa innehåller dock mycket litet som rör yttre förhållanden. Ullman inskriven i UUM 11/9 1855. Hans mecenat under studierna i Uppsala och Erlangen var den förmögne morbrodern J.A. Leffler; om denne, se Hegardt 1928, s. 56f.

¹⁵ Hans elever var Inge Raab resp. Erik och Carl Lewenhaupt. De undervisades enskilt i föräldrahemmen och i Uppsala i samband med läroverksstudier. Familjelivet på Geddeholm var starkt präglat av den rosenianska väckelsen och pojarnas avl. fader, Carl Gustaf Lewenhaupt, hade på gården inrättat en bönsal, där Ullman höll bibelförklaringar (Ullman till modern 27/12 1866, ULUS). Pojkarnas moder var svägerska till väckelseledaren Hans Henrik von Essen på Tidaholm (om denne, se Gustafsson 1963). Hennes svärfars gård, Carlslund vid Västerås, var väckelsens centrum i bygden (cf. Boëthius 1970, s. 34, Waldenström 1928, s. 112f., 143) och en dotter till honom var gift med statsrådet A.G. Adlercreutz, ordf. i EFS. Genom familjen Lewenhaupt kom Ullman in i en krets med helt olika andlig tradition än den han var van vid från västkusten; som informator efterträdde han Martin Johansson. Mellan Lewenhaupts och Ullman uppstod ett varmt och personligt förhållande (Ullman till modern 20/8 1869, ULUS, Ulff till Ullman 7/8 1866, G 360, UUB, Ullman 1895a, s. 28).

¹⁶ Om henne, se Kerfstedt 1874, s. 26, och Bolling 1947, s. 96.

¹⁷ Om honom, se Rudin 1883, Ullman 1883d, Ullman 1884d, Mazer 1916, s. 43–56, Enochsson 1923, Gustafsson 1931, Arvastson 1954, s. 66f.

¹⁸ Hon blev sedermera gift med seminariektorn Wilhelm Norlén, se Lundgren 1899. Om deras deltagande i här nämnda studentkrets, se Waldenström 1928, s. 100.

»enhetspunkt för de troende studenterna»¹⁹ Ullman mötte här en fromhetsyttring av annan karaktär än den han var van vid hemifrån västkusten. I förstone tycks denna ha verkat tilldragande på honom. I brev till modern påpekade han hur visserligen »den skeva nyevangelismen» som framträtt i landet hade ett centrum i Uppsala, men att man å andra sidan måste se till »att vi ej av ensidigt fasthängande vid någon viss form döma eller tänka med mindre förtroende om varje företeelse av kristendomens liv, som ej till alla delar överensstämmer med vårt åskådningssätt». Även om inte all kristendom i Uppsala »är av pålitligt slag» fanns hos fru Lyth och syskonen Ulff »den äkta och rena trones och kärlekens ande». Någon kort tid tycks Ullman själv haft ansvaret för uppbyggelsesammanskomsterna.²⁰

H.W. Ulff hade året innan studerat i Göttingen. I samband därmed hade han besökt bl.a. den bekante väckelseledaren Ludwig Harms i Hermannsburg i Niedersachsen.²¹ Han hade tagit mycket starka intryck av dennes pietistiskt asketiska livshållning och hade därav drivits till en fromhet präglad av stark lagiskhet. Det var som ett resultat av Ulffs religiösa iver, som matlaget hade bildats. Denne behövde emellertid komma till rätta med sin andliga otillfredsställdhet och tog – måhända efter anmaning av Ullman – kontakt med Björck och ställde sig under dennes självavård. Som en följd härav drog han sig så småningom undan den kristna måltidsgemenskap han startat och ledningen övergick i andra händer, bl.a. Waldenströms.²² Ulffs andliga *Sturm und Drang*-period var över.²³ Ullmans deltagande i matlaget tycks inte ha varit långvarigt. Det blev emellertid av livsavgörande betydelse för honom. Det var genom det som han lärde känna Ulff; de båda förenades i livslång förtrogen vänskap och blev med tiden också svägrar. Ulff skulle på ett avgörande sätt komma att påverka Ullmans livsutveckling.

¹⁹ I brev till modern 19/11 1858, ULUS, skildrar Ullman hur det gick till: Måltiden inleddes med bön och psalmsång. Sedan man satt sig upplästes den bibelvers, som skulle vara föremål för samtalet därunder. Mot slutet av måltiden läste Ulff ur någon betraktelsebok. Därefter förekom bön och sång, varefter man förlyttade sig till ett annat rum för ytterligare bön och psalmsång. Betalningen var frivillig och skedde anonymt i en insamlingsbössa. Uppstod underskott bestred Ulff detta ur egen ficka. Härom, se även Enochsson 1923, s. 250, Waldenström 1928, s. 100–106, Newman 1948, s. 31–35.

²⁰ Ullman till modern 7/12 1858, ULUS. Endast en antydning om sammankomsterna förekommer i Ullman, ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 2, s. 2, ULUS.

²¹ Om Harms, se Grafe i TRE 14, s. 445f. och där a.a., Steege 1958.

²² Waldenström 1928, s. 106. Ulff kallar i brev till Ullman 10/3 1864, G 360, UUB, Björck »vår så hjärtligt älskade och vördade faderlige vän».

²³ Uttrycket hos Mazer 1916, s. 43.

Ulf, som synes ha varit ekonomiskt oberoende, var och skulle än mer bli en av samtidens mest beresta svenska teologer.²⁴ När han sommaren 1860 ännu en gång skulle bege sig till Hermannsburg för att träffa och mottaga andlig vägledning av Harms, beslöt sig Ullman för att göra honom sällskap på resan; Ullman förberedde just sin doktorsavhandling om den gotiska arkitekturen och behövde på plats studera vad kontinenten därvid hade att erbjuda. På vägen genom Danmark gjorde man ett uppehåll i Slagelse på Själland för att gästa A.G. Rudelbach, som var stadens kyrkoherde. Ullman imponerades av »den vördnadsvärde teologveteranen», som varit med om att »restaurera luth. kyrkans teologiska vetenskap på bekännelsens grund ur det gångna förfallet».²⁵

I Hermannsburg stannade Ullman tillsammans med Ulf någon månads tid och han lärde därvid känna och umgicks med Ludwig Harms och blev bekant med det missionsinstitut denne byggt upp. De båda vännerna anlände lagom till midsommar, då institutets missionsfest årligen anordnades som »ett slags allmän folkfest» för hela byn och trakten däromkring. Ullman tilltalades i hög grad av vad han var med om.²⁶ Han fortsatte sin konsthistoriska studieresa vidare till Köln – där han storligen imponerades av dōmen²⁷ – Bonn, Bingen, Frankfurt/Main, Eisenach, Leipzig, Dresden, Berlin och åter till Sverige.²⁸

Herman Ulf ville stanna längre i Hermannsburg. Efter någon tid bröt han emellertid upp därifrån för att bege sig till Erlangen, där den lutherskt konfessionella fakulteten stod på sin höjdpunkt. Han kom att bli kvar där nära fyra år. Till vad Ulfs flyttning till Erlangen i sinom tid skulle komma att innebära för U.L. Ullman, skall vi strax återkomma.

När Ullman på hösten 1860 återvände till Uppsala, fortsatte han både den akademiska konditionen och sina studier i konsthistoria. För fil. kand.-examen läste han förutom klassiska och österländska språk och estetik också praktisk filosofi och gick på C.J. Boströms och Sigurd Ribbings föreläsningar. Mellan raderna i breven hem till modern i Uddevalla döljes nödtorftigt en viss förtjusning över vad han där fick höra. Grundliga bibelstudier behövdes för att han inte »av filosofiens förföriska sirensång skall lockas in bland de klippor och skär där jag

²⁴ Utom här nämnda resor var han 1865 i Frankrike, England och Skottland och 1869–70 i Tyskland, Schweiz, Italien och Finland. Han var i Rom under Första vatikankonciliet och hade mycket goda ekumeniska kontakter fr.a. med rom.-kat. präster och kloster på kontinenten. Ullman 1884d, s. 4–7, Enochsson 1923, s. 249 och 253.

²⁵ Ullman 1895a, s. 19f.

²⁶ Ullman till modern 14/5 och 30/6 1860, ULUS. Ullman 1884d, s. 3. Om missionsfesten, se Averdieck 1953.

²⁷ Ullmans inryck från kölnerdōmen, se nedan, kap. 13b.

²⁸ Ullman till modern 26/7, 19/8 1860, ULUS.

måste, som så många många andra lida skeppsbrott på tron». Samtidigt med filosofi läste han hebreiska och det var studiet av erlangenexegeten Moritz Drechslers jesajakommentar, som hjälpte honom över anfäktelserna.²⁹ Våren 1863 var studiemålet nått. Under maj månad avlade Ullman först fil. kand.-examen och disputerade därefter för fil. doktorsgraden i estetik på avhandlingen *Försök till en genetisk framställning af den götiska byggnadskonstens karakter*.³⁰ De teorier han där lade fram skall vi nedan undersöka när hans grundsats om 'högtidligheten' diskuteras.³¹

Terminen efter sin disputation, hösten 1863, vistades Ullman i Stockholm såsom vikarierande adjunkt i kristendom, tyska och modersmålet vid Nya Elementarskolan. Han deltog då också i undervisningen vid konstakademien för att förkovra sig i teckning och måleri. Tidigt hade han visat konstnärliga anlag och förblev hela livet en flitigt utövande amatörkonstnär.³² I samband med stockholmsvistelsen ådrog han sig emellertid en livslång strupkatarr, som på olika sätt skulle komma att nedsätta hans krafter och längre fram i livet tvinga honom till tider av tjänstledighet för vistelser i fjällen. Uppsalaklimatet var i detta avseende besvärande.³³

Sedan Herman Ulff återvänt till Uppsala våren 1864 föreslog denne sin sjuke kamrat att förlägga sina teologiska studier till det mildare klimatet i Erlangen i Bayern, där också en del kurorter fanns inom bekvämt avstånd. Både fysiskt och andligt var det sundare där än i Sverige och det var ojämförligt bättre än i Kristiania, dit Ullman haft planer på att flytta för hälsans skull. »Ingen studiort för en ung evang.-luth. teolog [kan] för närvarande vara lärarikare än Erlangen», skrev Ulff. Där fanns »framför allt teologisk *mat*» till själens näring. I Erlang-

²⁹ Ullman till modern 16/10 1861, ULUS. Jfr Redelius 1942, s. 189. Om Boström och Ribbing, se t.ex. Nordin 1981, s. 11–58. Boströms religionsfilosofi behandlas av Rodhe 1950, hans kyrkoteori av Wrede 1983, s. 130–133.

³⁰ Denna hektiska vår skildras i Ullmans ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 2, s. 2ff. Som sin personlige opponent hade Ullman kallat sin gode vän Hans Hildebrand, den blivande riksantikvariern.

³¹ Se nedan, kap. 13b.

³² Ullman 1895a, s. 20f. Om Ullman som konstnär, se Olsson i SKL 5, s. 520. En teckning av Ullman föreställande den 21-åriga P.P. Waldenström är tryckt hos Waldenström 1927, s. 117; flera målningar av Ullman avbildade hos Lönroth 1930. Om Ullmans dekorationsmåleri i Lundby kyrka, se nedan, kap. 13b. Han ritade också t.ex. matsalsmöblen i Strängnäs biskopsgård (bild, se Sterner 1927, s. 235) och gravstenarna på de ullmanska familjegravarna i Uddevalla och Strängnäs, cf. Ullman, ms [*Promemoria*] 27/12 1915, ULUS.

³³ Ullman 1895a, s. 21. Cf. Ullman till modern 17/12 1863, ULUS, Ullman till hustrun 15/11 1882, ULUS.

en kunde Ullman också få sina konstnärliga och estetiska intressen tillgodosedda för att sedan ställa dessa till teologins förfogande

och därigenom kunna bliva vårt fäderneslands kyrka till tjänst i stycken där hon är utomordentligt arm i jämförelse med andra. Även i kyrkomusik och kyrkosång har Erlangen en utmärkt professor. Den senare har bragt den liturgiska delen av gudstjänsten i Universitetskyrkan, orgelspelet och kyrkosången synnerligen högt och Teologerna själva äro mer än en mycket bevandrade i kyrkokonst. [- - - I närheten ligger] NeuDettelsau, i vars diakonisshus jag hört de i liturgiskt hänseende mest fulländade gudstjänster jag vet att omtala.³⁴

Ulf visste hur han skulle övertala sin vän Uddo Ullman. I slutet av september 1864 begav sig denne i sällskap med sin gode vän Ludvig Björck, i väg. Han skulle stanna i Erlangen fram till sommaren 1866.³⁵

Den teologiska fakulteten där var vid denna tid en internationell samlingspunkt för konfessionellt medvetna lutherska studenter. Ullman tvekar inte i sina levnadsminnen att jämföra den med »Wittenberg på Luthers och Melanktons dagar», varken förr eller senare i kyrkans historia hade det funnits en fakultet med så många lärare i samstämmig »biblisk-kyrklig anda och riktning» som denna. Av universitetets 400–500 studenter var mer än hälften teologer.³⁶ Den teologi Ullman där mötte har ovan kortfattat presenterats och senare skall denna undersökning visa hur och i vilken mån Ullman tog intryck.

Redan hemma i Sverige hade Ullman hört vännen Ulf entusiastiskt beskriva Erlangens *Theologische Studentenverein*, vilken fungerade på ett sätt som närmast påminde om de upsaliensiska studentnationerna.³⁷ Ullman blev omedelbart medlem i föreningen och sedermera, som förste utlänning, invald i dess styrelse. Genom sitt medlemskap och än mer genom styrelseuppdraget kom han i nära personlig förbindelse med flera av fakultetens professorer, så t.ex. Frank, Hofmann, Delitzsch, Zezschwitz och framför allt med Theodosius Harnack, i vilkens hem han flitigt umgicks; han lärde således känna familjens förhoppningsfulle son Adolf som gymnasist i 14–15-årsåldern. När Theodosius Harnack 1866 lämnade Erlangen för att tillträda professuren i Dorpat var det Ullman som på de teologie studerandenas vägnar framförde

³⁴ Ulf till Ullman 4/4 1864, Långfred. 1864, G 360 UUB.

³⁵ Om denne, se Björck 1912, Lindblad 1915, s. 32f., Björck 1929. Ludvig Björck var son till G.D. Björck.

³⁶ Se Ullman 1895a, s. 21f. Johansson 1867, s. 138.

³⁷ Om denna, se Schmid 1910, Ulf 1864, Ullman 1895a, s. 23ff.

deras tack och farväl.³⁸ Det var till den som för hans teologiska utveckling betytt mest, som Ullman då talade.

Från Erlangen gjorde Ullman utflykter, bl.a. till Tübingen, där han tillbringade någon tid för att lyssna till och lära känna J.T. Beck. Löhes Neuendettelsau ligger, som Ulff förutskickade, inte långt från Erlangen och Ullman var där på flera besök.³⁹ Det var – menade Ullman själv – genom den personliga kontakten med Harnack och Löhe som han fått lära sig att »kombinera kyrklig konst med kyrklig teologi och församlingsvård» och ställa konsten i dess vida mening i kyrkans tjänst »till kultens höjande och förskönande, till folklivets förädling och menighetens religiös-kyrkliga uppfostran».⁴⁰

Det var – som vi i denna undersökning skall se – från Erlangen Ullman hämtade hem till Sverige den liturgins teologi han där fått lära sig och som han gjort till sin.

b) Docent i Uppsala, lektor i Göteborg

När Ullman hösten 1866, full av intryck, erfarenheter och entusiasm, återvände till Uppsala inriktade han sig på att avlägga teol. kand.-examen, teologiska fakultetens synnerligen krävande lärdomsexamen.¹ I maj 1869 var han färdig.² Liturgikstudier upptog under dessa år hans intresse och hösten 1867 skrev han det föredrag *Om betydelsen och bruket af kyrklig konst*, som vi i denna undersökning skall återkomma till. Det hölls vid en sammankomst med teologiska föreningen i närvaro av i stort sett hela den teologiska fakulteten.³

³⁸ Ullman 1895a, s. 25.

³⁹ Ullman 1895a, s. 26, 29.

⁴⁰ Ullman 1895a, s. 30.

¹ Om numera »äldsta» teol.kand.-examen, se *Förslag till stadgar* 1898, s. 60–65. 1877 vid den grandiosa jubelfesten i Uppsala promoverades Ullman efter kungl. utnämning till teol. dr. Denna grad var vid denna tid ett nådevedermåle (*doctor bullatus*) och under 1800-talet hade promotion då förekommit i Uppsala endast sex gånger. Femtio år senare blev Ullman, *absens*, Sveriges förste teol. jubeldoktor, Backman 1962, s. 38, Nevéus 1986, s. 34f. och 99. Den filosofiska jubellagern hade han mottagit 1913.

² I teol. kand.-examen erhöll han i praktisk teologi 2 betyg, dogmatik och symbolik 2, moralteologi 1, kyrkohistoria 1 1/2, teol. prenotationer och encyklopedi 2, GT exegetik 2, NT exegetik 1 1/2. Teol. fak. prot. 10/5 1869, § 1, Teol. fak. arkiv, A I:13, UUB. Högre betyg än 2 var inte brukligt i teol. kand., se Teol. fak. prot. 18/6 1879, § 1, Teol. fak. arkiv, A I:14, UUB.

³ Ullman till modern 22/10 1867, ULUS. I Teol. föreningens prot. 20/11 1867, § 2, rubriceras föredraget »Om den kyrkliga konstens pedagogiska betydelse för folklivet», U 2325 a, UUB., cf. nedan kap. 9b.

Den teologiska disciplin, som Ullman vid sidan av praktisk teologi särskilt intresserade sig för var dogmatik. Vid själva teol. kand.-examen, som skedde i ett sammanhang och muntligt inför fakulteten, kallade professorn i dogmatik och moralteologi Claes Adolf Hultkrantz honom till docent i sitt ämne. Ullman avböjde emellertid detta eftersom han redan tidigare av C.A. Torén, professor i praktisk teologi, fått och även accepterat ett motsvarande anbud i dennes disciplin.⁴ Omedelbart efter examinationen avgav Torén officiellt sitt förslag till fakulteten; en så snabb handläggning hörde till ordningen. Som särskilt meriterande för Ullmans docentur i ämnet framhölls en uppsats »Om den formulerade bönsens betydelse», som han 1867 tryckt i *Teologisk tidskrift*⁵ och det ovannämnda, alltså otryckta, föredraget om den kyrkliga konsten.⁶ En vecka senare var docentutnämningen klar. Docenturen var oavlönad och Ullman förordnades som biträdande lärare i homiletik och kateketik vid de blivande prästernas praktiska övningar och som andre pastorsadjunkt i domkyrkoförsamlingen. Han åtog sig också ett lärarverkariat vid lyceet i Stockholm.⁷

En fråga som här och inför denna undersöknings centrala frågeställning är berättigad att ställa gäller Ullmans förhållande till den samtida lundahögkyrkligheten. Det skulle ligga nära till hands, att dra slutsatsen, att han stode i någon form av beroendeförhållande till denna svenska teologiska skola och t.o.m. var dess representant vid uppsalafakulteten. När vi här skall undersöka Ullmans teologi kommer vi att lägga märke till de stora likheter som föreligger emellan hans teologiska grundsyn och lundensarnas. I kap. 3 har vi kortfattat redogjort för den lundensiska högkyrklighetens teologiska tillflöden och erinrat om dess kontakter med den konfessionella tyska teologin. E.G. Bring hade själv varit i Tyskland och även i Erlangen och träffat en rad av de ledande gestalterna.⁸ Hans påverkan från Kliefoth har där påpekats.

Det var således i Erlangen, som Ullman under flera år bedrev sina grundläggande teologiska studier. Han sökte sig oberoende av lundateologerna till samma källor som de och det var, som vi visat, andra faktorer än inflytande från dem, som avgjorde Ullmans val av studieort. I Erlangen mötte han en teologisk skolbildning med rötter i en kyrko-

⁴ Ullman 1895a, s. 32.

⁵ Härom, se nedan, kap. 11d.

⁶ Teol. fak. prot. 10/5 1869, § 2, Teol. fak. arkiv, A I:13, UUB.

⁷ Teol. fak. prot. 24/8 1870, § 3. Teol. fak. arkiv, A I:13, UUB. Ullman till modern 22/9 1869, ULUS. De oavlönade docenterna »fick försörja sig så gott de kunde», Segerstedt 1983, s. 11.

⁸ Se ovan, kap. 3.

väckelse; det är inte förvånande, att en svensk student från Uddevalla och Göteborg kände sig kongenial och förtrogen med den andliga miljön där.

Ullman kan sålunda inte betraktas som en lundahögkyrklighetens ympkvist i det mera lågkyrkliga Uppsala. I stället är han en direkt företrädare för erlangenteologin i vårt land – och därtill den mest uttalade. Detta innebar å andra sidan att han i en rad grundläggande frågor var ense med lundensarna; i det följande skall visas också att uppfattningarna skilde sig åt. Genom denna sin teologiska position kom han emellertid att få en unik mellanställning och kan sägas ha utgjort en förbindelselänk – det var också så han ville se sig – mellan de båda svenska fakulteterna.⁹ Att i detalj klarlägga hans förhållande till den lundensiska högkyrklighetens systematiska teologi har vi emellertid funnit ligga vid sidan av den liturgivetenskapliga uppgift som i denna undersökning skall lösas.

1869–73 var Ullman verksam som lärare vid teologiska fakulteten i Uppsala. Hösten 1869 prästvigdes han av biskop Björck för Göteborgs stift. Under uppsalaåren utgav han en hymnologisk avhandling *Om den kyrkliga psalmboken. Liturgisk-kritisk undersökning med särskild hänsyn till den Svenska kyrkans psalmbok af år 1819* (1871).¹⁰ Han framlade däri kritik mot den wallinska psalmboken både vad gällde psalmernas innehåll och tematiska uppdelning. Ett stort antal av de nytillkomna psalmerna i PsB 1819 var inte teologiskt acceptabla, även om de ur profanlitterär synpunkt inte kunde fränkännas kvaliteter.¹¹ Ullman menade att en ny svensk psalmbok borde vara annorlunda disponerad än den gällande. PsB 1819 var efter psalmernas dogmatiska innehåll indelad i fyra huvudavdelningar: Gud, Skapelsen och försynen, Återlösningen, Helgelsen samt Kristligt sinne och förhållande. Så återfanns t.ex. adventspsalmerna under avdelningen »III Återlösningen. B Jesu kärleksfulla uppenbarelse i mänskligheten. I Jesu antråde till sitt medlarekall». I avhandlingen föreslog han en annorlunda uppställning än efter dogmatiska grunder. Psalmboken borde vara disponerad främst utifrån liturgiska och funktionella kriterier: Högtidspsalmer, Psalmer om kyrkan och de kyrkliga handlingarna, Det kristliga livet, Psalmer med avseende på särskilda personer, tider och omständigheter.¹²

⁹ Ullman 1895a, s. 44.

¹⁰ I TT 1871 presenterade han avhandlingens huvudtankar. Opponent var dåv. doc. Martin Johansson. Ullman erhöll både på avhandlingen och på försvaret 2 1/2 betyg. Teol. fak. prot 7/2 1871, § 21, Teol. fak. arkiv, A I:13, UUB.

¹¹ Ullman 1871a, s. 88f. Han var dock inte odelat negativ: PsB 1819 får positiva omdömen t.ex. s. 109f., 121, 127ff., 131, 133.

¹² Ullman 1871a, s. 176ff., 184f.

Allan Arvastson har i sina undersökningar om det svenska psalmboksarbetet under slutet av 1800- och början av 1900-talen behandlat Ullman som hymnolog och visat hur dennes tankar kring psalmboken väckte en intresserad debatt i samtiden och på olika sätt vann gehör. Tillsammans med Torén, Carl David af Wirsén och prosten Severin Cavallin ingick Ullman i PsBK 1883 och man framlade PsBFF 1889 och 1896. Det var där dennes disposition som slog igenom och därefter också i PsB 1937.¹³

Det saknades vid denna tid en modern svensk lärobok i liturgik. Den alltjämt använda var Sven Bælters *Historiska Anmärkningar om Kyrko-Ceremonierna*, där den senaste upplagan utkommit 1838. Boken och dess uppläggning måste för Ullman ha tett sig djupt otillfredsställande. Han höll nu de föreläsningar i liturgik, som utgjorde grunden för hans egen 1874–85 utkommande lärobok i ämnet. Hans sätt att i *Liturgik* närma sig ämnet var ett helt annat än Bælters. Redan de båda böckernas titlar röjer skillnaden i synsätt. Bælter beskriver de olika »ceremonierna» nästan staccatoartat i de fyrtionio kapitlen; det var fråga om ett antal enskildheter, som skulle historiskt förklaras – 'ceremonier' är ett substantiv i pluralis. Genom sitt för svenska förhållanden relativt nya ord 'liturgik' markerade Ullman att han ville skriva en bok om liturgin – ordets numerus, singularis, visar hur han programmatiskt såg gudstjänsten, inte som ett antal efter varandra hopade enskilda texter och rituella beteenden, utan som ett enda sammanhängande helt. Till denna grundtanke skall vi återkomma.

Ullmans *Liturgik* är systematiskt-teoretiskt disponerad. Detta var för svenska förhållanden något helt nytt. Den är indelad i fyra huvudavdelningar. I den första av dem presenteras kultens allmänna och grundläggande teori; kapitlen handlar om dess ursprung, begrepp, innehåll, subjekt, grundsatser och berättigande. Den andra huvudavdelningen behandlar liturgins yttre medel: ord och handling, konsten, rummet och tiden. Den tredje huvudavdelningen tar upp kultens »beståndsdelar», dvs. bibelläsningen, predikan, sakramenten, välsignelsen, den liturgiska förmaningen, bekännelsen, bönen, kyrkosången samt de s.k. sollenna utsagorna. Först i den fjärde och sista avdelningen kommer

¹³ Arvastson 1954, s. 47–50, 126, 182, Arvastson 1959, s. 44. När Andræ 1941, s. 63, och Arvastson 1959, s. 151, säger att uppställningen i PsB 1937 är ett verk av Gustaf Aulén är detta naturligtvis i teknisk mening riktigt. Å andra sidan är det på en utveckling av Ullmans disposition från 1871 som Aulén bygger. PsB 1937 grupperar psalmerna: Ingångspsalmen, Guds majestät och härlighet, Kyrkans högtider, Kyrkan och nådemedlen, Det kristna livet, Tidens skiften, Det kristna samhället, Unga och gamla, De yttersta ting, Slutpsalm. Beroendet från PsBFF 1889 och 1896 är ovedersägligt.

Ullman fram till »De kyrkliga kultakterna» och följer de olika gudstjänsternas och förrättningarnas historiska utveckling och presenterar vad han menar vara deras »normala konstruktion».¹⁴

Det var genom sina »närmaste förmän i teologiska fakulteten» – uppenbarligen främst Torén – som Ullman hösten 1869 fått uppmaningen att genom en lärobok för präster och prästkandidater fylla »en kännbar lucka i vår teol. litteratur». Bælters bok var oanvändbar och en ny behövdes. Arbetet på en liturgik visade sig emellertid vara betydligt mera omfattande än författaren från början tänkt sig och innehållet prövades i föreläsningsform. Inte förrän efter fem år utkom den första delen och den sista efter ytterligare elva år. Det blev då tillhopa ett verk på 730 sidor. »Ack huru ljuvligt liv att få studera och skriva och producera av hjärtans lust!» utbrast han i ett brev till modern vid tanken på att han just börjat arbeta på den bok som skulle bli hans största och mest inflytelserika arbete.¹⁵ »Ullmans *Liturgik*» var standardboken i ämnet i vårt land ända fram till 1923, då den ersattes av Edvard Rodhes *Svenskt gudstjänstliv*.¹⁶ Under ett halvt sekel var den det svenska prästerskapets grundläggande liturgiska lärobok.

På ett avgörande sätt skiljer sig *Liturgik* från både Bælters och Rodhes böcker. Den sistnämnda av dem anknöt redan genom sin undertitel till den äldre. Också Rodhe ville ge en »Historisk belysning av Den svenska kyrkohandboken». Ett sådant liturghistoriskt syfte hade inte Ullman. Han ville presentera och förmedla en övergripande liturgiteologisk teori. Det är i den han tar sin utgångspunkt för att så småningom, mot slutet av boken komma fram till en gudstjänstens ideala »normalkonstruktion». Till skillnad från Bælters och Rodhe grundar Ullman heller inte sin framställning på svenska eller utländska arkivstudier. Det är i stället den lutherdomens liturgik han mött i Erlangen som är den källa ur vilken han omedelbart öser. Det är inte så mycket den svenska som den tyska reformationstiden som intresserar honom och han såg dess liturgiska tradition såsom förpliktande också för svensk liturgik. Ullman uppfattade luthersk liturgitradition som i det närmaste ensartad och

¹⁴ *Liturgik* I–II:2, innehållsförteckningarna. Till kategorin solenna utsagor (*verba solemnia*) räknade Ullman fasta formuler vid dop- och nattvardshandlingar, invignings- och vig-ningsakter samt olika typer av bönerop i högmässan: *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus* med *Hosianna*, *Agnus Dei*, *Benedicamus* med *Halleluja*, samt liturgiska hälsningsformler och *Amen*. *Liturgik* II:1:184–187, cf. Harnack 1877, s. 483.

¹⁵ Ullman till modern 11/10 1869, ULUS. Cf. Ullman 1895a, s. 33. Cf. *Uppsala universitets katalog* ht 1870 t.o.m. vt 1874, ss. 4.

¹⁶ Om denna bok, se Eckerdal 1970, s. 193. Cf. Ullmans positiva tacksamhetsbrev till Rodhe 11/10 1923, EMRS, LUB, med anledning av att denne skickat honom sin bok.

homogen. Som den i egentlig mening förste i vårt land diskuterar han liturgin utifrån ett estetiskt och rumsligt perspektiv.¹⁷

Sommaren 1872 för han åter igen till Tyskland. Han hade fått ett resestipendium för att undersöka de kyrkliga förhållandena i de av Preussen annekterade Hannover, Hessen och Elsass.¹⁸ I Göttingen sammanträffade han med liturgiteologerna Schoeberlein och Uhlhorn. Resans hägrande mål var emellertid ett annat: Erlangen. Där tillbringade han hösten och vintern och ingick i december äktenskap med Friederike von Pieverling, dotter till en av stadens ämbetsmän.¹⁹

Det var nu nödvändigt för Ullman att få anställning med fast inkomst. Våren 1872 sökte han och fick lektoratet i kristendom och latin vid sin gamla skola, Göteborgs högre elementarläroverk, då ett av de största i landet. Till befattningen var Lundby pastorat på Hisingen knutet som prebende; som lektor var Ullman också självskriven ledamot av Göteborgs domkapitel. Han lämnade således Uppsala för att bosätta sig i sin födelsestad.²⁰ I väntan på att hösten 1873 få tillträda sin tjänst var han våren samma år verksam som kristendomslärare vid Sigrid Rudebecks flickskola.²¹

När Ullman tillträdde lektoratet höll han inför eleverna och kollegiet en föreläsning över ämnet *Religionens betydelse för bildningen* vari han ville ge en slags programförklaring för sin lärartjänst: Genom tron får människan sådan självinsikt, att hon medvetandegöres om sin livskallelse och utbildningsväg; skolundervisningens syfte var, menade han, därför ytterst att bibringa eleverna sådana kunskaper som gör det möjligt för dem att uppfatta och förstå det övergripande, organiska sammanhang-

¹⁷ Se t.ex. *Liturgik* II:2:68–85 resp. 86f. När J.H. Thomander 1833, s. 31f., i en dissertation behandlade liturgins ställning inom den praktiska teologin uppfattade han den dock såsom bestående av olika inslag: kronologiska (med avseende på kyrkoåret), plastiska (med avseende på byggnaden, dess inredning, utensilier och paramenta), musikaliska och taktiska (med avseende på utförandet). Han beklagade att tidigare författare inte uppfattat liturgin såsom konst, »*artificium*». Om Thomander såsom liturgiker, se Algård 1924, s. 280–307.

¹⁸ Reseberättelserna tryckta: Ullman 1872b och 1873a.

¹⁹ Om henne, se Ullman 1895a, s. 35f. och Ullman, ms *Några minnesord öfver Biskopinnan [...] (Frieda) Ullman [...]*, ULUS. Om ätten, se *Jahrbuch des Deutschen Adels* 2 (1898), s. 782. Ulff var nu sedan sex år gift med Frieda von Pieverlings äldre syster. Bland bröllopsgästerna fanns Ullmans vänner Frank och von Zezschwitz, Ullman, ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 2, s. 4–ark 3, s. 1.

²⁰ Dessförinnan hade han sökt ett lektorat i Västerås, Ullman till modern 4/12 1870, ULUS. Som en kuriositet må nämnas, att Ullman under sin tyska resa sammanträffade med Peter Fjellstedt, som hösten 1872 lämnat sin tjänst i Göteborg för att bosätta sig i Kornthal i Württemberg; till makarnas första hem köpte Ullman därvid de möbler Fjellstedt lämnat kvar i Sverige, Ullman till modern 5/9 1872, ULUS, cf. Anshelm 1957, s. 360–365.

²¹ Ullman, ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 3, s. 4, ULUS.

et. Härigenom lär de sig att behärska sin tillvaro – var och en i sin situation och efter sina omständigheter – och att viga skapelsen åt Gud.²²

Under åren i Göteborg utvecklade Ullman ett flitigt pedagogiskt författarskap. Redan 1872 utkom hans *Kristlig religionslära för elementarläroverkens högre klasser*. Han menade att den då gängse läroboken, A.E. Norbecks *Lärobok i dogmatik för elementarläroverken* (1 uppl. 1840), inte motsvarade de krav man kunde ställa. Den var »oduglig att ge ungdomen en tilltalande, intresseväckande och saken motsvarande framställning av vår evang. kyrkas bibliskt djupa och livfulla åskådning och lära». Boken var »avskräckande» och ett antikverat kompendium på 1600-talets dogmatik.²³ Han ville genom sin egen bok ge ut en dogmatik för gymnasister, som skulle fungera i de svenska skolorna. Denna var i de första upplagorna uppdelad i två delar, där den förra innehöll lärosatserna och den senare de med dem korresponderande bibelcitaten, *dicta probantia*. Härigenom ville han gendriva den tes, som förfäktades i samtidens radikala skolpolitik, att dogmatiken skulle säga en sak, det »rena bibelordet» en annan. Fr.o.m. lärobokens femte upplaga var bibelcitaten inarbetade i den dogmatiska framställningen; boken hade nu ett nytt pedagogiskt grepp. Den var försedd med en särskild s.k. *Läsbok*, med korta stycken avsedda för kursivläsning och som underlag för samtal i klassen; häri ingick uppsatser både av Ullman själv och av andra. *Läsbok* blev föremål för en del överarbetningar och utgavs 1904 i en särskild volym avsedd för en bredare läsekrets, under titeln *Uppsatser i religiösa ämnen*.²⁴

²² Ullman 1874a, s. 7 (tr. även hos Ullman 1893a, s. 51–59, och 1925, s. 5–15). Härtill, se även Ullman 1917b, s. 64f. Till den samtida debatten, se Nilehn 1975.

²³ Ullman till F. Arvedson 1/7 1897, G:7 bc, UUB, Ullman till S.L. Bring 18/3 1878, SLBS, LUB. Samma andemening i sin kritik ett sekel senare har Aulén 1975, s. 16ff. Om boken och dess förf., se R. Bring 1970.

²⁴ Ullman kritiserar därmed skolmannen P.A. Siljeström, som, influerad av unitariern Theodore Parker, ville sätta Viktor Rydbergs *Bibelns lära om Kristus* som norm för kristendomsundervisningen. Dogmatikstudiet skulle överges och endast bibeltexten vara grund för undervisningen. Se härtill Siljeströms bok med den typiska och på Rydbergs arbete alluderande titeln *Kristendomen enligt Kristus* (1871), s. III–V. Härom, se Sörensen 1920 och Rodhe 1935, s. 389. Om Siljeström, se Karlman 1937. Till denna idé:s vidare inflytande, se Bröms 1964, s. 315ff. Ullmans kritik mot dessa tankar även Ullman 1881b och i brev till J.M. Sundén 13/11 1883, G 266 t, UUB. – Som framgår av företalet till Ullmans *Religionslära* och som nedan skall visas står dennes bok i beroendeförhållande till en tysk förlaga: Müller 1867. Härtill Ullman 1872a, s. IVff. Om Ullmans bok, se även Richardsson 1963, s. 317ff. Den utkom i en rad upplagor och användes förutom vid svenska läroverk vid lyceerna i Finland, inom Augustanasynoden och på EFS:s och den tyska ev.-luth. missionens läroanstalter i Indien och är övers. till finska, hindhi och marathi. Härtill Ullman 1895a, s. 40 och Ullmans ant. i sitt eget ex. av boken, ULUS. Åtskilligt av materialet i Ullman 1904b är hämtat från Luthardt 1870–72.

Några kunskaper i kyrkohistoria meddelade *Kristlig religionslära* inte. En av Ullmans elever berättar om lektorns undervisning hur han »höll god disciplin och fick inte något öknamn. Han hade utgivit en dogmatisk lärobok, och efter den undervisade han, men begick det felet, att han var så kär i sin bok, att han lät den taga så mycket tid, att kyrkohistorien blev alldeles försummad».²⁵ Ett komplement utgav han emellertid 1883 genom sin *Kyrkohistorisk läsebok för läroverkens högre klasser*. Sedan hans *Religionslära* utkommit i en rad successivt bearbetade upplagor och använts i svenska skolor under trettio års tid utgav Ullman 1908 en helt ny *Lärobok i Den kristna Tros- och Sedeläran*, med avsikten att denna skulle ersätta den äldre boken.

Som ett led i Ullmans övergripande pedagogiska program skall också hans mycket spridda *Bönbok för skolgång* ses (1879, 8 uppl. 1955).²⁶ Meningen var främst att den skulle användas vid skolornas morgonböner och författarens tanke var att varje elev skulle ha ett eget exemplar att följa med i, för att kunna göra den av läraren förelästa bönen till sin egen. Boken ville motverka slentrian och ha en stilbildande inverkan på elevernas andaktsliv.²⁷

Under göteborgsåren kom Ullman också att framträda som apologet och debattör på ett mycket uppmärksammat sätt. Han var indragen i en teologisk debatt med en av den s.k. nyprotestantismens förkämpar i vårt land, litteratören Carl von Bergen, och följde bokstavligen dennes föreläsningsserier i Göteborg. Dag för dag gick Ullman i svaromål i *Göteborgs-Posten*. Hans artiklar utgavs så småningom i bokform.²⁸

Ungefär samtidigt var också Ullmans studiekamrat från Uppsala, professorn där K.H. Gez. von Schéele indragen i en liknande polemik med von Bergen.²⁹ Det stod allt mera klart för Ullman, att dagspressen inte räckte till som forum för att bemöta angreppen på tron och kyrkan. Då von Schéele en gång besökte Göteborg framkastade Ullman för

²⁵ Rydholm 1987, s. 60, cf. a.a., s. 81. Hur Ullmans *Religionslära* av eleverna uppfattades som svårtillgänglig och alltför abstrakt ger Åkerblom 1982, s. 78, ett vittnesbörd, medan Södergren 1930, s. 2, fann den »ljuvlig». Som pedagog säger Hammarberg 1933, s. 41, att Ullman var »utmärkt». Om Ullman som skolman, se även Lindblad 1917b.

²⁶ I senare uppl. med titeln *Bönbok för ungdom i hem och skola*.

²⁷ Ullman 1879, s. 3–6.

²⁸ Om von Bergen, se Landquist i SBL 3, s. 449–452, Rodhe 1935, passim. Upprinnelsen till polemiken var en artikel av von Bergen i SLT 1867, mot vilken Ullman 1867a gick i svaromål. von Bergen replikerade i företalet till sin övers. av Keim, *Den historiske Kristus*, 1867. Som ett inlägg i debatten kan även Ullmans föredrag »Om undret» ses, Ullman 1867b. Ullmans motskrifter mot von Bergen även 1881a och 1886. Cf. Ullman till P.A. Gödecke 1/5 1882, L 18:1 a, KB. Cf. Hjert m.fl. 1884. Till debatten även Jonsson 1987, s. 100–109.

²⁹ Hidal 1977, s. 18 och 133.

denne sin tanke, att en tidskrift med detta syfte borde utges. Till-
sammans startade de *Tidskrift för kristlig tro och bildning*, vilken utkom
1883–1895.³⁰

En bestående insats som kyrkoherde i Lundby gjorde Ullman vid byg-
gandet av den nya församlingskyrkan. Vi skall nedan i avsnittet om hans
kyrkobyggnadsteologi närmare klarlägga hans insats i sammanhanget.³¹

Även om han uppenbarligen trivdes väl som lektor (lektionerna ägde
vanligen rum kl. 7–9 f.m. och han hade tiden i övrigt till fri disposition),
kyrkoherde (prebendet sköttes i stor utsträckning av vice pastor och
Lundby prästgård fungerade som familjens sommarnöje) och som
domkapitelsledamot är det inte förvånansvärt om både han själv och
andra hade förväntningar på att hans verksamhetsfält skulle utvidgas.³²

1875, ett par år efter tillträdet av lektoratet mottog Ullman – och
avböjde utan tvekan – en kallelse från Augustanasynoden att bli pro-
fessor vid dess college och teologiska seminarium i Rock Island, Illino-
is.³³ Några år senare, 1879, sökte han – efter att i sin tvekan ha blivit
övertalad av Martin Johansson och erhöll enhälligt förord till e.o. pro-
fessuren i praktisk teologi i Uppsala; han återtog emellertid ansökan
innan utnämningen hann ske.³⁴ I november 1888 uppvaktades han av
fyrtyotre studenter från Uppsala (bland dem J.A. Eklund) med en
anhållan om att han skulle söka den efter Johansson ledigblivna ordina-
rie professuren i dogmatik.³⁵ Nu lät han sig inte övertalas.

³⁰ Ullman 1895a, s. 42. Om de teologiska tidskrifterna i Sverige vid denna tid, se Hammar 1972, s. 32. TKTB uppgick 1895 i KT, vilken därefter utkom med undertiteln »ny serie» av TKTB.

³¹ Nedan, kap. 13b.

³² Ullman till Billing 26/4 1882, GBS, LUB. Ullman till F. Arvedson 25/7 1873, G 7 bc, UUB.

³³ The Board of Directions of Aug. Coll. and Theol.Sem. 2/7 och 7/9 1875. Ullman till Hasselquist 10/8 1875, Aug. Coll. arkiv, spec. coll. (kopior hos förf.). Sedan Ullman avböjt kallelsen vände man sig till den sv. prästen Olof Olsson i Kansas, som antog den och skulle bli en av synodens största gestalter, *Protokoll [...] Augustanasynoden*, 1876, s. 36. Kallelsen av Ullman skall ses som ett led i strävan att stävja bl.a. den waldenströmska försöninglärans spridning inom Augustanasynoden, cf. Olson 1941, s. 156ff., Söderström 1973, s. 127ff.

³⁴ Ullman till hustrun 1/8 1876, ULUS; han hade det bättre som lektor i Göteborg än som e.o. professor i Uppsala. Teol. fak. prot. 18/6 1879, § 1, Teol. fak. arkiv, A I:14, UUB. Sedan tillträdet av professuren efter ansökningstidens utgång tidigare lagts, menade Ullman att han genom tjänstebytet skulle ådraga sig »ekonomisk undergång», Ullman till Större akad. kons. 4/7 1879, acta 1879:253, UUA, E III a:233, UUB. – E.o. professorer inrättades successivt från 1877, som en ombildning av de tidigare adjunkturerna, men med utökad undervisningsskyldighet, Segerstedt 1983, s. 26.

³⁵ Olof Carlsson m.fl. till Ullman, nov. 1888, ULUS.

c) *Biskop i Strängnäs*

Det är mot den utveckling som här skildrats lätt att förstå om man också på olika håll i landet nu allt mera började se lektor Ullman i Göteborg som ett biskopsämne. Han togs i anspråk för offentliga uppdrag inom sina specialområden, psalmbok och kyrkohandbok, och han var en i vida kretsar ansedd auktoritet i liturgiska frågor. När 1888 prästerna i Göteborgs och Härnösands stift skulle välja biskop uppfördes han på båda håll i tredje förslagsrummet; platsen på göteborgsförslaget avgjordes dock först efter lottnings mellan honom och västerås-biskopen Gottfrid Billing, som fått lika många röster.¹

När Ullman i sina levnadsminnen berättar om sin biskopsutnämning betonar han hur det för honom var en överraskning, att också Strängnäs stifts präster röstat fram honom som biskopskandidat. Han hade inga förbindelser med Södermanland och Närke tidigare och fromhets-traditionen där var honom fullkomligt obekant.² En av dem som fört fram hans namn tycks ha varit kyrkoherden Johan Wahlfisk i Kil, en av stiftets mera framstående präster; denne var bekant med Ullmans ungdomsvän Ludvig Björck, då kyrkoherde i Halland, där Wahlfisk var sommargäst.³

¹ Jarlert 1984, s. 58, diskuterar göteborgsvalet och pekar på hur det var förslagens båda förstanamn E.H. Rodhe och Henrik Hägglund som var aktuella. I ett brev från Ullman till hustrun 26/6 1888, ULUS, (således efter Rodhes utnämning) refererar Ullman vad Martin Johansson sagt honom: »hogern i Göteborgs stift» var missnöjd med Rodhes pluralitet och med att dess egen kandidat Hägglund ej kunde komma ifråga för utnämning. »Dessa högermän» hade då »med allra största iver» hos regeringen och ärkebiskopen arbetat på »att för all del *icke Rodhe* måtte utnämnas, utan i stället jag.» En deputation till Stockholm var påtänkt. Då detta »lyckligtvis» inte blev av hade man i brev vänt sig till ärkebiskopen för att denne skulle utverka Ullmans utnämning. »Konungen lät emellertid inte beveka sig trots alla bemödanden nerifrån och i strid mot statsrådets önskan utnämnde han Rodhe. Och den som är nöjd och glad över denna utgång är inte minst jag.» (Ullmans kursiv.) Något brev i ärendet har inte återfunnits i ANS, UUB. Sina känslor inför valet och utnämningen i Göteborg antydde Ullman till Kejser 21/9 1889, G 130 g:10, UUB, cf. Sjöholm till Kejser 8/12 1889, G 130 g:9, UUB. Att närmare följa här berörda sammanhang eller källkritiskt diskutera brevvets uppgifter ligger vid sidan av vår frågeställning.

² Ullman 1895a, s. 46ff. På förslag uppfördes domprosten i Strängnäs Ernst Kejser (98 röster), Ullman (96) och prof. Pehr Eklund (69). Därefter erhöi domprosten i Västerås J.H. Björnström 53 och prof. K.H. Gez. von Schéele 27 röster. StrDP 12/8 1889, § 1, s. 291, A I:160, StrDA, ULA. (Jfr den eljest så insatte Billings brev till Kejser några månader tidigare, där han tog »för avgjort» att Kejser och von Schéele skulle få förslagsrum. Vilket det tredje namnet blev skulle bero på tillfälligheter, Billing till Kejser 28/5 1889, G 130 g:1, UUB) Om en schartauansk väckelse i nyköpingsbygden vid mitten av 1800-talet och om av G.D. Björck influerade präster i Strängnäs stift (A.F. Askund, G.R. Ekström, C.A. Lönroth), se Redelius 1948, s. 140f.

³ Wahlfisk var gift med en konfirmand och församlingsbo till Björck och vistades varje sommar hos svärföräldrarna, Lilliehööks på Lindhult i Stafsinge. Ullman till hustrun 22/8 1889, ULUS. Om Wahlfisk, se Söderberg 1922, Zetterstedt 1923, s. 66–71.

I september 1889 kom biskopsutnämningen.⁴ Martin-Luther-dagen, den 10 november samma år – Ullman hade själv valt dagen – ägde biskopsvigningen rum i Uppsala domkyrka⁵ och tre dagar senare tog han inträde i domkapitlet.⁶

Det är emellertid inte här uppgiften att skildra Ullmans nära fyrtioåriga episkopat.⁷ I den senare delen av denna bok skall vi följa hans verksamhet och intressen i olika sammanhang, och den framställningen skall nu inte föregripas.⁸

Han kvarstod i tjänst tills han blev över nittio år; ingen svensk biskop före eller efter honom har utövat sitt ämbete vid så hög ålder.⁹ Detta förhållande var emellertid ingenting som Ullman fann tillfredsställande. Uttrycket »utöva sitt ämbete» får också tas med viss modifikation.

⁴ Utnämningen ägde rum den 10/9 1889. Billing angav till Keijser 12/9 1889, G 130 g:1, UUB, att ecklesiastikministern Gunnar Wennerberg i konseljen drivit Ullmans utnämning. Röstetalet var så lika, att lärdomsmeriterna fällde utslaget (cf. Sjöholm till Keijser 8/12 1889, G 130g:9, UUB). Det må noteras att om Ullman inte på annat sätt var känd för Wennerberg fanns den personliga förbindelsen genom Wennerbergs dotter, som var gift med Carl Axel Lewenhaupt, för vilken Ullman varit informator. Cf. även Billings brev till Keijser 22/8 1889, G 130 g:1, ULUS, där Ullmans bättre meritering klarlägges för domprosten. Keijser tog mycket illa vid sig över att ej ha blivit utnämnd (se t.ex. Keijser till N.J.O.H. Lindström 28/12 1894, NJOHLS, LUB), en omständighet, som genom hans starka ledaregenskaper inte gick att dölja för Ullman (se t. ex. Ullman till S.L. Bring 17/7 1895, LSBS, LUB). Framställningen hos Scheffer 1925, s. 105, överslutar den komplicerade relationen.

⁵ Vid hans tillträde av episkopatet saknades kräkla för strängnäs-biskopen. Ullman fann det »underligt, ja, orimligt» att låna »detta insigne (!) till överherdeämbetet» (vid vingen brukade, när kräkla saknades, sådan lånas från grannstift eller från »klädkammaren i Stockholms slott»). Sundberg till Keijser 4/2 1895, G 130 g:9 UUB; denna kräkla återfinnes numera ej i Livrustkammaren eller Husgeråds-kammaren; för upplysning härom tackar jag l:e intendenten Lis Granlund). Ullman ville använda kräkla vid sina ämbetsförrättningar: »Jag får väl själv anskaffa en kräkla, ty en lånad sådan vill jag i längden ej begagna», skrev han strax efter utnämningen till Keijser, 15/10 1889, G 130 g:10, UUB, sedan denne avrått honom från att begära medel för ändamålet i domkapitlet. På egen bekostnad inköpte Ullman en kräkla i förgylld ebenholz från Königl. Mayerische Kunstanstalt i München; 1906 sålde han den till Strängnäs domkyrka för 225 kr. Alltjämt var ett par av ledamöterna (af Sillén och Gustafsson) emot affären. StrDP 25/7 1906, § 11, s. 301, StrDA. På det här återgivna ateljéfotografiet uppträder han med Göteborgs biskopskräkla (inv.nr 121, inv.bok för Gustavi domkyrka, GbgDA; för bekräftelse av denna notis tackar jag domprosten P.-O. Sjögren). Bilden togs strax efter Ullmans utnämning, sedan han rekvirerat ned skruden till Göteborg för översyn och uppsnygning på paramentverkstaden. När Luleå stift 1904 inrättades var det Ullman som gav anvisning om varifrån kräkla kunde inköpas, Bastholm till StrD 17/7 1906, ink.skr. 1906 nr 369, StrDA.

⁶ StrDP 13/11 1889, § 1, s. 383, A I:160, StrDA, ULA.

⁷ För hans skiftande intressen och verksamhetsfält cf. t.ex. PMH för de aktuella åren.

⁸ Se nedan, kap. 9–13.

⁹ Cf. Söderblom i StrTidn 2/5 1927.



*U.L. Ullman som nybliven biskop
i Strängnäs.*

Hans ålder och tilltagande kroppssvaghet tvang honom på senare år att överlämna allt fler av de stiftsledande funktionerna till stiftets domprost, Otto Norberg, som i realiteten kom att fungera som stiftschef under dessa år; prästvigningarna för Strängnäs stift skedde då i Uppsala eller Västerås. Från och med KM 1918 deltog Ullman heller inte i kyrkomötet.¹⁰ Någon möjlighet för en biskop att avgå från sin tjänst annat än med döden fanns inte. Omständigheterna var till bekymmer både för Ullman själv och för det stift han var satt att leda, visitera och

¹⁰ P.g.a. sjukdom var han frånvarande även från KM 1909 (prot. nr 1, s. 2). Om Norbergs insats, se t.ex. Gadde 1947, s. 58, Holm 1968, s. 147 och passim. Om prästvigningarna vid denna tid, se Ullman till Söderblom 9/5, 16/5 1925, 11/4, 13/11 1926, handl. rör. BM 1925–26, NSS, UUB, Ullman till Billing 29/5 1921, EBS, LUB.

inspirera.¹¹ Först 1927 löstes biskoparnas pensioneringsfråga genom att en s.k. emeritilön inrättades. Ullman ansökte omedelbart att komma i åtnjutande av denna; den 1 november 1927 lämnade han sin tjänst och flyttade, som Svenska kyrkans förste biskop emeritus, till Uppsala.¹²

Strax dessförinnan utsände han ett herdabrev till sitt stift, *Biskop Ullmans avskedsord till prästerna och församlingarna i Strengnäs stift* (1927), där han sammanfattande tog upp en del principiella frågor han berört i sina tidigare, vid olika tillfällen utsända *Herdeord* till stiftet resp. *Cirkulärbref från biskopen*. Hans teologiska tänkande och andliga intresse var i den höga ålderdomen i mycket inriktat kring de apokalyptiska och eskatologiska frågorna. Han läste Stokmanns nyutkomna kommentar till Uppenbarelseboken och inspirerades av denna till en liknande bok, *Wäktare hwad lider natten?* (1922), en kommentar till Uppb. 10–22, som nära följer Stokmanns framställning. Också i *Avskedsord* var det angeläget för honom att få framlägga sina tankar om ett kommande tusenårigt fridsrike. Han står här i traditionen från sin ungdoms förebilder, Bengel, vilkens tankar han lärde känna genom biskop Björck, J.T. Beck, som han mött i Tübingen, och erlangenteologerna Hofmann och Frank och även Oetinger.¹³

När han på grund av ålderdom och kroppslig ohälsa var tagen åsido, ägnade han sig således alltjämt åt publicistisk verksamhet. 1919–23 utgav han en efter kyrkoåret anordnad betraktelsesamling i två band, *Våra högtider*. I boken *Excelsior* (1925) samlade han en del tal och artiklar han skrivit genom åren.

Sista gången Ullman deltog i en liturgisk funktion var då efterträdaren Sam. Stadener tillsammans med den nye linköpingsbiskopen Erik Aure-

¹¹ I brev till modern 5/4 1904 talar Ullman om sin längtan efter att bli emeritus vid 70 års ålder. Cf. Ullman till E.H. Rodhe 31/10 1926, EHRS, LUB. 1923 värdade ett par av stiftets präster (ordf. och sekr. i dess kyrkliga ungdomsförbund) till ärkebiskopen om att denne skulle ta initiativ i ärendet: stiftet led av att inte längre ha en biskop, som kunde leda arbetet, resa runt i församlingarna, uppmuntra och inspirera; när den (f.ö. mer än tio år yngre) rom.-kat. biskopen i Stockholm nyligen lämnat sin tjänst av åldersskäl och fått en efterträdare, borde något liknande kunna ske också i Svenska kyrkan. Eljest kunde man tänka sig »att lämplig person, efter vinning, tillförordnades som biskop», Hagström & Ringmar till Söderblom 12/5 1923, handl. rör. BM 1923, NSS, UUB.

¹² Frågan om biskopars pensionering diskuterades redan vid BM 1907, § 9, BMA. Ullman beviljades avsked 20/5 1927 jml. KK 22/4 1927, StrDP 1/6 1927, § 1, StrDA. – Innan prästerskapets pensioneringsfråga alls var ordnad kunde dock Kungl. Maj:t i extraordinära fall medge biskop statspension; sådan gavs 1864 till biskop Israel Bergman i Härnösand, Rodhe i SBL 3, s. 607. När biskop Carl Hallström i Visby 1858 beviljades avsked begärde han inte pension, utan levde på privatförmögenhet, Lemke 1868, s. 57.

¹³ Se t.ex. Ullman 1922, s. 137–149; framställningen i a.a. följer i långa stycken ordagrant Stokmann 1916. Ullman 1927, s. 4–7. Till hans uppfattning vid denna tid, se även Ullman 1929 (här till även redaktionell kommentar i KoF 6 (1929), s. 51), Ullmans prästvigningstal 1922, ULUS. Till det sagda, cf. Stade 1930, s. 16.

lius biskopsvigdes 1927.¹⁴ Det var första gången i svensk tradition, som en biskop deltog i sin efterträdares vigning och Ullman var angelägen om att successionen dem emellan skulle markeras i vigningsliturgin.¹⁵ Någon månad före biskopsvigningen skrev han till ärkebiskop Söderblom i ärendet och lämnade förslag till hur detta enligt hans mening borde ske: Ullman skulle i processionen gå sist vid ärkebiskopens sida, med kräkla och iförd prästkappa, »men alls icke mitra». Efter dem skulle dock gå »tvenne assistenter, som innanför altarringen skola gå oss till handa efter behov». Med hänsyn till sin ålder skulle Ullman under vigningstalet sitta på en stol innanför altarringen. Vid investituren – uttrycket är Ullmans – skulle ärkebiskopen och Ullman med sina assistenter träda fram till dem som skulle vigas. Sedan dessa ikläts sina kåpor skulle Ullman ta av sig sitt biskopskors och hänga det över efterträdares skuldror och överlämna kräklan. Ärkebiskopen skulle sedan sätta mitrorna på de båda biskoparnas huvuden. När processionen lämnade altaret skulle ärkebiskopen gå främst, därefter biskoparna Stadener och Aurelius och sedan Ullman »utan alla insignier i prästkappa» och därefter de övriga assistenterna.¹⁶ Det är uppenbart att Ullman ville liturgiskt understryka hur han nu nedlade biskopsämbetet i Strängnäs och överlämnade det i nya händer: korset skulle nu bäras av en annan; som frånträdande biskop överlämnade han kräklan, symbolen för *potestas jurisdictionis*.

De framlagda förslagen stod emellertid inte i överensstämmelse med kyrkohandbokens bokstav; denna räknade inte med, att företrädares närvarande, utan förutsatte att ärkebiskopen var den vid vigningen agerande. Söderblom var härvidlag inte böjd för att bryta mot kyrkohandbokens rubriker. Han föreslog därför en kompromiss: Sedan Ullman tagit av sig biskopskorset skulle de båda gemensamt hänga det på Stadener. Efter det att den nye biskopen ikläts korkåpan skulle Ullman rätta kräklan till ärkebiskopen, varefter Stadener enligt kyrkohandbokens föreskrift mottog den ur dennes hand. Vad gällde mitran stadgade kyrkohandboken endast, och utan anvisning om genom vem detta skulle ske, att den »påsåttes». Söderblom föreslog därför att Ullman ensam – och det »som pricken över i» – skulle sätta den på Stadeners

¹⁴ Saken nämnes ej hos Stolt 1972, s. 135.

¹⁵ De i n 12 nämnda biskoparna Bergman och Hallström deltog ej i sina efterträdares biskopsvigningar. Biskopliga assistenter infördes av Söderblom. Stolt 1972, s. 134 och 62f.

¹⁶ Ullman till Söderblom 17/10 1927, handl. rör. BM 1927, NSS, UUB.

huvud.¹⁷ Så gick det också till. Vid vigningen förenades således stiftssynpunkterna på episkopatets överlämnande med ärkebiskopens önskemål att inte bli ställd åsido som konsekrator, utan fungera som en riks-kyrkans sammanhållande gestalt, *primus* bland biskoparna. Det skedda visar emellertid också hur Ullman in i det sista var liturgiskt kreativ. Bakom sig hade han en mycket lång livsinsats som gudstjänstens förnyare i den Svenska kyrkan. In i det sista ville han medverka till en meningsfylld liturgi, där det yttre skeendet hade en teologiskt motiverad 'inre' betydelse. Vid högaltaret i Uppsala domkyrka tydliggjordes ansvarsöverlämnandet mellan den frånträdande och tillträdande strängnäs-biskopen. Slutscenen visar hur Ullman alltjämt driver en *liturgins teologi*, allt som sker i gudstjänsten är motiverat utifrån en övergripande uppfattning om vad kyrkan, ämbetet och nådemedlen är, ja, vad gudstjänst är.

I något mera än två år fick Ullman vara emeritus innan han i sitt nittiotredje levnadsår avled 1930, på årets andra dag. I samband med hans nittioårsdag uttalade sig bl.a. biskopen i Västerås, Einar Billing om sin gamle ämbetsbroders livsgärning.

U.L. Ullman har på gudstjänstlivets område, sade Billing,

varit föregångsmannen framför andra. Till viktiga reformer på detta område är hans namn direkt knutet. Men vill man med all rätt mäta betydelsen av hans insats får man ej stanna vid dessa synliga arbetsresultat. Den nya nitälskan för det gudstjänstliga livets värdigare utgestaltning, som på senare tid allt starkare gjort sig förnummen, går i mycket tillbaka på de impulser, som han givit. Så hålla alltjämt nya frukter av hans outtröttliga arbete på detta område att så småningom mogna. Och alla gudstjänstdeltagare i vårt land stå till honom i en tacksamhetsskuld, som de flesta av dem nog aldrig reflekterat över.¹⁸

Det är denna insats i det svenska kyrkolivet som nu skall undersökas.

¹⁷ Söderblom till Ullman 21/10 1927, karbonkopia i NSS, UUB. Till Stadeners vigning hade ny och lägre mitra anskaffats. Mitra brukade Ullman »*aldrig*» begagna, Ullman till E. Billing 29/5 1921, EBS, LUB (Ullmans kurs.). Om Stadeners biskopsvigning, se StrTidn 7/11 1927, UTHG 17 (1927), s. 142–144. – Efter insamling främst bland stiftets prostar anskaffades åt Ullman, omedelbart och genom Söderbloms förmedling, en kopia av biskopskorset, att ägas av Strängnäs domkyrka och bäras av stiftets biskopar emeriti. Initiativtagare till detta Svenska kyrkans första s.k. emerituskors var kontraktsprostarna Axel Quist, J.A. Hedendahl och Carl Lönroth. Quist till Söderblom 25/11 och 30/12 1927, NSS, UUB. Om korsets överlämnande, jämte Ullmans tal, se SKT 24 (1928), s. 26f.

¹⁸ E. Billing i StrTidn 29/4 1927.

II

Liturgins teologiska förutsättningar

5. Organologin

a) Inledning

I den romantiskt idealistiska idéströmningen under 1800-talet intar organismtanken en betydande plats. Romantiken var ett mångfasetterat försök till en allomfattande och övergripande idealistisk världsuppfattning, där uppfattningen att tillvaron djupast är av andlig natur är gemensam och grundläggande. Man strävade efter att sammanfatta hela tillvaron i ett heltäckande och motsägelsefritt system.

I tanken på alltets organiska uppbyggnad fann man en tolkningsmodell: tillvaron regleras inte av steril mekanik,¹ utan av övergripande, organiskt fungerande krafter. Filosofin hade övertagit idén från naturvetenskaperna och den kom att spela en stor roll inom de abstrakta vetenskaperna. Vi skall här inte teckna begreppets eller idéns historia och funktion inom olika discipliner, det vore en idéhistorisk uppgift av betydande omfattning.² För vårt sammanhang är det emellertid angeläget att först göra en allmän begreppsbestämning för att därefter se på vilket sätt organologin gör sig gällande i U.L. Ullmans ecklesiologi, nådemedelsteologi, ämbetssyn och gudstjänstuppfattning.

Ehuru han inte räknas till romantikerna har Immanuel Kant redan 1790 i sin bok *Kritik der Urtheilskraft* på ett pregnant sätt sammanfattat en övergripande organismidé. En sammansatt storhet kan beskrivas såsom organisk, menar han, när dess delar endast är möjliga i förbindelse med helheten, och varje del består i ett omedelbart beroendeförhållande till de andra delarna och existerar för de andra delarnas skull.³

¹ Cf. *Liturgik* I:17.

² En utmärkt introduktion utgör inledningskapitlet hos Eriksson 1967, s. 7ff.

³ Kant 1908, s. 372ff. (§§ 65–66). Se här till Coplestone 1961, s. 372 f., Liedman 1966, s. 22ff. Själva idén kan ledas tillbaka till Aristoteles' uppfattning av delen som en funktion av helheten; till äldre organismteorier, se Link 1966, s. 50 n 20. Om begreppet, se fr.a. Birnbaum 1960. En tidig framställning av idén finner vi hos Thanner 1806. Om Schleiermachers organismteori, se Birnbaum 1960, s. 12ff.

Schelling, romantikens filosofiske portalgestalt, vidareförde tanken när han förkunnade andens och naturens enhet i en levande organism.⁴ Betraktelsesättet spreds inom vetenskapens olika områden och gjorde sig inte minst gällande inom historieteorin.⁵ Tidens gång framställdes – som vi nedan närmare skall se – såsom ett organiskt växande. Organismen var komplex och bestod av sinsemellan olika komponenter. Den var en självproducerande enhet och helhet, sin egen orsak.⁶ Med intryck från elektricitetsläran och magnetismen⁷ uppfattade Schelling organismen såsom harmoniskt spänningsfylld, dvs. sammansatt och framåt driven av samverkande paradoxa komponenter; historiens utveckling sker i spänningsfältet emellan frihet och nödvändighet.⁸ En naturlig lagbundenhet och fri verksamhet åstadkommer gemensamt historiens förlopp och är garanten för dess kontinuitet och utveckling.

När Harless 1837 i sin tidigare omnämnda *Theologische Enzyklopädie und Methodologie* framlade vad som skulle bli den lutherska erlangenskolas programskrift skedde detta, som Fagerberg och Kantzenbach påvisat, genom en vidareutveckling av den schellingska organismteorin.⁹

Organismens filosofiska motsats är det mekaniska, atomistiska s.k. aggregatet. Detta utgöres av en av olika element sammansatt enhet, där de olika komponenterna visserligen samverkar, men behåller sin in-

⁴ Schelling 1907, I, s. 1–308. Cf. Link 1966, s. 49: »Die lutherische Konfessionalismus ist ohne diese organische Grundstruktur nicht zu denken.»

⁵ Om den schellingska romantiken i historieteorin, se Henningsson 1961, s. 20ff., Torstendahl 1964, s. 26ff; i samhällsläran, se Coker 1910, Baxa 1931, Tingsten 1966, s. 43f. och 76ff., Rodhe 1942, s. 43; i naturvetenskaperna, se Eriksson 1962 s. 5, Eriksson 1969, s. 7ff., Billeskov-Jansen 1983, s. 177f; i teologin, se Liedgren 1945, s. 144ff., Aulén 1953, s. 16f., Aris 1936, kap. X, s. 288, Wallgren 1959, s. 16. Om Schellings inflytande i bayersk lutherdom och på erlangenskolan, se Fagerberg 1952, s. 52ff., Maurer 1962b, s. 265, Kantzenbach 1973, s. 113ff; om hans inflytande på tübingskolan, se Maurer 1962a, s. 202ff. – Att Schellings idéer inte mottogs okritiskt i Sverige noteras roande av Ahnfelt 1882, s. 74.

⁶ Schelling 1907, I, s. 136f.

⁷ Schelling 1907, I, s. 118ff. Till diskussionen om elektricitetsläran, se Lundgren 1979, kap. II, i sht s. 46ff., cf. även Benz 1970; om magnetismen, se Johannisson 1974, i sht s. 118ff.

⁸ Schelling 1907, I, s. 119ff., 267f. Cf. Klein 1934, s. 293, Knittermeyer 1929, s. 202, Schneider 1968, s. 19 och 38, Kern 1973, Tietze 1979.

⁹ Harless 1837, Fagerberg 1952, s. 69ff., Kantzenbach 1960, s. 117ff., Kantzenbach 1973, s. 119f. Om Löhes organiska tänkande, se Kantzenbach 1968, s. 66ff. Om Frank, se Edelmann 1980, s. 127ff.

dividualitet och självständighet, utan att i djupare mening påverka varandra och heller inte sammansmälta till en enhet.¹⁰

Det är mot denna bakgrund, som vi nu övergår till att teckna grunddragen i Ullmans organiska tänkande.

b) Kyrkan

[Kyrkan] är å ena sidan gemenskapen av alla dem, vilka med personlig tro anslutit sig till Herren Kristus såsom sin försonare och sin salighetsgrund [. . .], hon är tillika och framför allt en uti Herrens förhålligade andekroppsliga väsen rotad, i och av honom substantiellt levande organism, vilken såsom sådan existerar före, oberoende av och ovan om de uti henne inlemmade individerna samt själv just utgör förutsättningen och modren för de enskilde troende.¹

Så har Ullman i *Liturgik* sammanfattat det väsentliga i sin kyrkosyn. Centralt för förståelsen härav är hans beskrivning av kyrkan såsom en levande organism. Detta begrepp återkommer gång efter annan, när han skall klargöra vad kyrkan är. Vad innebär det för Ullman att kyrkan är en 'organisk' storhet?

För att besvara den frågan måste först något sägas om hans skapelse- och frälsningsteologi: Gud har i sin allmakt, vishet och godhet av ingenting skapat allt som inte är han själv. Människan är den högsta skapade varelsen och mänskligheten hänger samman genom sin gemensamma härstamning från ett enda människopar. Den har också en i skapelsen given gemensam uppgift, nämligen att tillbedja Skaparen och stå i omedelbar gemenskap med honom. Genom syndafallet blev denna gemenskap bruten och människorna började dyrka det skapade i stället

¹⁰ Om aggregatteorin, se Kaulbach 1971, s. 102, Fagerberg 1952, s. 198. Motsatsen till kyrkans organiska natur vore »ett enformigt aggregat av sinsemellan alldeles lika delar», säger Ullman, *Liturgik* I:35. Mänskligheten är inget »Aggregat von Individuen» utan ett »organisches Ganzes», Vilmar 1871, s. 200. »Nun aber ist ein Leib nicht in Weise eines Aggregats oder Conglomerats, nicht durch mechanische Zusammenstückelung seiner Gliedern ein Ganzes, sondern er hat Lebendigkeit und Persönlichkeit, er ist Etwas, was keines seiner Glieder für sich und was auch die addierte Summe seiner Glieder zusammen nicht ist.» Kliefoth 1854, s. 352. Cf. Stahl 1846, s. 406. SwKT 5 (1859), s. 159, Wallgren 1959, s. 81, Maurer 1970, s. 65 och 75. Cf. även Billing 1873, s. 21–28, Billing 1876, s. 22f; här till Fagerberg 1953, s. 229ff., Wrede 1983, s. 126–130.

¹ *Liturgik* II:1:69, cf. Ullman 1898a, 21. Denna karaktäristiska formulering hos Ullman röjer påtagliga influenser från främst Theodosius Harnack: »Weil heilsanstalt Gottes, darum existiert auch die Kirche unabhängig von den Menschen und dem Verhalten derselben zu ihr. Sie ist vor den Menschen da, und steht nicht unter, sonder über allen ihren Gliedern; sie ist da mit und in dem Haupte Christo [...]. Nicht ein Werk der Menschen, sondern Gottes, ist sie auch nicht auf den Willen der Menschen [...]», Harnack 1845, s. LV.

för Gud. Till följd av »de första stamföräldrarnes synd» är hela mänskligheten behäftad med skuld, föremål för Guds vrede och har döden att vänta som straff. För att återställa det brutna förhållandet har Kristus utfört sin försoningsgärning. För att mänskligheten skall kunna fullgöra sin ursprungliga bestämmelse har han givit den sin kyrka, där det genom honom är möjligt att erhålla förlåtelsen. På så sätt upprättas den ursprungliga och avsiktliga gemenskapen med Gud.²

Mänskligheten är en organisk storhet med gemensamt ursprung och gemensam historia. Kyrkans kallelse riktas till mänskligheten i dess totalitet. Kyrkans uppgift är därför inte att isolera eller bryta ut människor ur den övergripande folkorganismen, utan att återföra dem till den uppgift de har fått i skapelsen. Först genom Kristus är detta möjligt. Det är i kyrkan det sker. Ullman såg det naturliga folklivet som »jordmånen för Guds folk, det käril som skall mottaga och helgas av Guds rikes nåd», som han uttryckte det vid sin disputation 1871. Gud vänder sig till hela folket. Dess yttre historiska situation och levnadsomständigheter är därför aldrig likgiltiga för kyrkan. Gud tar historien i sin tjänst.³ Kyrkan skall helga folket.

Kyrkan är, säger han vidare, »Kristi andliga lekamen, som har Kristus till sitt huvud och sin livsgrund» och den kan definieras med trosbekännelsens ord: »en enda, helig, allmännelig och apostolisk». Enheten är organisk, som i en kropp med olika lemmar:⁴ »Kyrkan är en enda. Hon utgör en 'organism' eller 'levande kropp'».⁵

Den bibliska utgångspunkten för sin kyrkosyn hämtade Ullman från Ef. 4, 1 Kor. 12 och Rom. 12, där de kristna liknas vid lemmar »i en och samma kropp» i Kristus, som är huvudet för kroppen.⁶ Kyrkan är

² Se härtill Ullman 1878, kap. 2–4. Till den teologiska diskussionen om människans ursprung, se översikten hos Feiner 1960, Thunberg 1973 och där, i sht. s. 50–52, a.a.

³ Ullmans ant. i det interfolierade disputationsexemplaret av sin avh. Ullman 1871a, vid s. 47, CHSS. Kyrkans närvaro i folket inverkar hälsosamt på lagstiftningen och samhällsordningen, även om alla dess medlemmar »äro och förbliva endast namnkristne», Ullman i prästvigningstal 1890, s. 4., ULUS.

⁴ Ullman 1872a, § 44:5:2. Kyrkan är »Kristi levande kropp», Apol. 7–8:12, SKB s. 176. Ullman betonade detta också t.ex. vid visitationen i Glanshammar och Ringkarleby 1901, det är fråga om »enhet i mångfald», visit.prot. § 5, E III:37, StrDA, ULA.

⁵ Ullman 1908a, s. 81, Ullman 1913b, s. 489. Till den fornkyrkliga teologin härom, se Hofmann 1933, s. 195f; till Luthers utläggning av tanken, se t.ex. WA 4, 226, 8, WA 4, 275, 9, WA 4, 379, 38, samt härom Wagner 1937, Aarts 1972, s. 42.

⁶ Ullman citerar Ef. 4:4, 1 Kor. 12 och Rom. 12:4 i sitt ecklesiologiska avsnitt i *Kristlig religionslära* 1872 § 44:5:2 och i *Liturgik* I:38, Ef. 4 och Rom. 12 på motsvarande ställe i *Den kristna tros- och sedeläran* 1908, s. 81. Ef. 4 och 1 Petr. 2 är utgångspunkten för hans föredrag om gudstjänsten vid stiftskonferensen i Strängnäs 1913 (Ullman 1913b, s. 489). Cf. Harnack 1845, s. LIV ff. Till den omfattande frågeställningen om kyrkan som Kristi kropp, se Kieffer 1977, s. 169, och där a.a.

sålunda en levande enhet och helhet. Kristi kropp är oupplösligt förenad med huvudet Kristus, och kropp och huvud inte möjliga att skilja från varandra. De existerar för varandras skull och också lemmarna är inbördes beroende av varandra. Lemmarna får sin identitet genom huvudet och huvudets vilja kommer till uttryck genom deras funktioner. Ullman uttryckte det så, att Kristi kropp var »livsförenad» med Kristus själv.⁷ I och genom kyrkan är alltså Kristus närvarande på jorden.

När kyrkan beskrives som Kristi kropp sägs också, att den inte är någon händelsevis uppkommen anhopning av, eller ett fördrag mellan likasinnade individer i samhället, ingen »*colluvies promiscuæ multitudinis*».⁸ Det är heller inte fråga om ett »enformigt aggregat av sinsemellan alldeles lika delar». I kyrkans organiska natur ligger att den – såsom Kristi kropp – är sammansatt av olika lemmar med olika uppgifter, som tillsammans med de övriga i sina med-funktioner tjänar helheten.⁹ Den är, sade Ullman i sitt herdabrev 1889, »en solidarisk samfundskropp».¹⁰

Kyrkan inte blott är Kristi kropp. Den har sin grund i Kristi person, den är i hans »förhärlicade andekroppsliga väsen rotad».¹¹ Den kan således inte tänkas utan honom. Kyrkan har sitt jordiska ursprung och upphov hos den »upphöjde och förhärlicade Kristus», som är »sann

⁷ Ullman 1872a, § 44:1, Ullman 1908a, s. 80. I prästvigningstalet över Ef. 4, 1896, s. 12f., utlägger han denna tanke, ULUS. »Die Kirche [ist] unzertrennlich von der Person Christi; eine Christus ohne Kirche ist eben so ein Unding, als eine Kirche ohne Christus», Harnack 1845, s. LIII. LGW 6:2, s. 137, cf. Hebart 1939, s. 98ff.

⁸ *Liturgik* II:2:311. Liknande resonemang för Ullman i visitationstalet i Lunda 1890, § 3, EIII:77, StrDA, ULA: Lunda församling är »icke en sammanrafsad folkskara, en förening, ett sällskap, utan en välordnad kyrklig församling. Var och en har därigenom fått sig sin plats anvisad till det helas förkovran och bästa. Detta samfund är av Gud själv grundat och uppehållet. Gud själv bor i församlingen genom nådemedlen.» Cf. Harnack 1842, s. 147, Kliefoth 1854, s. 27 varav Ullman är beroende. Cf. vidare Harless 1837, s. 25, Mohaupt 1971, s. 82. Om *contrat social*-idén, se Strahl 1979, s. 46f.

⁹ *Liturgik* I:2, *Liturgik* I:35, *Liturgik* II:2:311, *Liturgik* II:2:313, Ullman 1872a § 44. »Jesu församling i världen är ingalunda en sammanrafsad hop av åtskillnadslösa individer, utan hon är en *Herrens 'kropp'* eller livsorganism, ett *organiskt ordnat samfund*», säger Ullman 1897a, s. 48 (hans kursiv.) i polemik mot en separatistisk församlingssyn, cf. visit.prot. Aspö 1897, § 4, E III:6, StrDA, ULA. Cf. Björck 1855, s. 84 och härtill Jarlert 1984, s. 27f.

¹⁰ Ullman 1889, s. 22, cf. Ullman 1872a, § 44:5:2, *Liturgik* I:45, *Liturgik* II:2:311, visit.prot. Västerlång 1893, § 5, E III:143, Julita 1908, § 6:3, E III:54, StrDA, ULA. Kyrkan är »nicht bloss Gemeinde, sondern [...] ein durch Kirchenordnung geordneter und in Kirchenregiment und regierter Kirche verfassten lebendiger Organismus», Kliefoth 1854, s. 30. Kyrkan är »die von Christus geschaffenen Stätte und Gestalt seiner Wirksamkeit in der Welt, der von ihm ersetzt, lebendige Organismus, seines wirkenden Geistes, das πλήρωμα Χριστού», Harnack 1862, § 19. »Nun ist z.B. die Kirche auch als Gemeinschaft keine Masse von zusammenaddierten Individuen, sondern eine vornherein gegliederte Gemeinschaft, ein Organismus», Vilmar 1872, s. 96.

¹¹ *Liturgik* II:1:69.

Gud och sann människa i en person»¹² och som efter sin upphöjelse till Faderns högra sida sänder den helige Ande att genom nådemedlen »samla åt honom ett folk på jorden, som har honom till sitt huvud och uppfylles av hans liv, av hans krafter och gåvor».¹³ Att kyrkan alltså står i ett omedelbart beroendeförhållande till den uppståndne Kristus, och att han själv är konkret och aktivt verksam i och genom kyrkan är alltså ett avgörande inslag i Ullmans ecklesiologi.¹⁴ Det är i kyrkan Kristus utför sin frälsningsgärning. Sin uppfattning av kyrkan som en levande organism understryker Ullman redan på första sidan i sin *Liturgik*. Kyrkan är alltså liturgins förutsättning och kan endast förstås kristologiskt. Inte endast kyrkan, utan också själva kristendomen är organisk och bildar ett organiskt livssammanhang med Kristus och med urkyrkans tro. Detta förhållande uttrycks inte endast, som vi här sett, vertikalt – i förhållande till Kristus – utan också horisontellt: det säger något om medlemmarnas inbördes relationer i samtiden och i förfluten tid. Urkyrkan är normativ för kyrkan i alla tider och blott den utveckling är riktig som står i organiskt sammanhang och sker i överensstämmelse med denna. Den nutida kyrkan kan därför inte mekaniskt kopiera urkyrkan – då är det inte fråga om en utveckling – utan skall vara denna apostoliska kyrka just i utvecklad och mognad gestalt.¹⁵ Kyrkan kan alltså inte handla som om den historiska utvecklingen inte funnes, men får heller inte göra sig oberoende av sitt ursprung.

Såttillvida som kyrkans medlemmar har samma grundintresse och grundinställning, samverkar de på ett organiskt sätt med varandra och bildar därvid en sådan osynlig enhet med varandra, som skall avspeglas i den konkreta verkligheten på ett förnimbart sätt.¹⁶ Kyrkan är »en organism med ordnat samfundsliv», där varje medlem står i förbindelse med helheten och i ett omedelbart beroendeförhållande till de andra.

¹² Ullman 1872a, § 44:1, cf. Ullman 1908a, s. 79. Ullman 1872a, § 28:2; Ullman bygger här på Müller 1867, § 22, där uttrycket återfinnes. Cf. Ullman 1908a, s. 79.

¹³ Ullman 1872a, § 31:2. Cf. Ullman 1893b, s. 6, Ullman 1908a, s. 79, Harnack 1842, s. 173, Harnack 1862, § 12f., § 28. Thomasius 1863, s. 351.

¹⁴ Cf. Ullman 1887, s. 20, Harnack 1862, § 24, Stahl 1840, s. 54.

¹⁵ *Liturgik* II:2:54. Cf. Ullman, PMH 1917, s. 46. Som ett exempel på hur bekännelsen alltjämt behövde utvecklas och kompletteras nämner Ullman 1904a, s. 494, eskatologin. Varken fornkyrkan eller reformationstiden »har sagt sista ordet» i fråga om trons sanningar, Ullman 1912a, s. 14.

¹⁶ *Liturgik* II:2:311, Ullman 1919b, s. 11f. Uppenbarelse är »uti sig en mångfald av åtskillnader eller relevanta motsatser; men alla dessa åtskillnader, dessa olika momenter äga sin enhet uti en viss medelpunkt, som med sitt liv genomtränger dem alla samt ordnande och behärskande sammanhåller dem så att de i, med och omkring denna medelpunkt tillsammans bilda ett levande helt, en organism», *Liturgik* II:1:12. Kant 1908, s. 372, § 65–66, Ullman 1893b, s. 6, Kehnscherper 1953, s. 108.

Tillsammans utgör de den synliga kyrkan.¹⁷ Kyrkan är alltså densamma tiderna igenom och ingen – varken enskilda eller grupper – kan ställa upp sin egen samtid som korrektiv till kyrkan i dess historiska totalitet. Ett sådant handlande skulle innebära att man lösgjorde sig från organismen.

Ullman uppfattar därför inte Luthers reformatoriska insats – till skillnad från Zwinglis och Calvins – såsom ett kyrkogrundande eller som en sekterisk avsnöpfung från medeltidskyrkan. Luther utförde endast en upprepning och en rening av den av Kristus och apostlarna en gång för alla grundlagda kyrkan, varigenom »villfarelserna och missbruken» avlägsnades. Härigenom återupprättades den ursprungliga apostoliska läran och församlingsordningen. Kyrkans organiska framåtskridande befordrades utan att banden med urkyrkan, fornkyrkan eller medeltidskyrkan klipptes av. I dag framträder alltså den rätta apostoliska kyrkan under namn av lutherdom, menar han. Det är där dess arv tydligast och bäst har förvaltats.¹⁸

Tillhörigheten till kyrkan regleras av sakramenten. Det är genom dem som Gud träder i förbindelse med sitt folk, *populus Dei*, och detta i personlig livsgemenskap med honom.¹⁹ Det är vid det möte som då sker, som människan införlivas i Kristi kropp, blir medlem av »hans församling på jorden» och alltså genom honom kan leva i enlighet med den bestämmelse som var given i skapelsen, men som bröts i syndafallet.²⁰ Sakramenten konstituerar kyrkan och vidmakthåller den såsom orga-

¹⁷ *Liturgik* I:2ff. Redan den »gudomliga frälsningsuppenbarelse» sådan hon i skriften är oss meddelad, har organisk karaktär, dvs. hon är *enhet och mångfald*, *Liturgik* II:1:12 (Ullmans kursiv), cf. ovan n 2. Ullman 1873b, s. 11, Ullman 1903, s. 23f., Ullman 1908a, s. 80, Kliefloth 1854, s. 27, Höfling 1854, s. 7.

¹⁸ Ullman 1877, s. 28, Ullman 1900b, s. 154, *Liturgik* II:2:54f. Ur apostlakyrkans jordmån spirade en stam, vars huvudgrenar så småningom växte på sned. Reformationen skapade en ny fortsättning av den ursprungliga apostoliska kyrkostammen med samma riktning som denna. Med »saft och kraft» från urkyrkan växte den rätt upp mot himmelen. Ullman 1917a, s. 2. Vid reformationen upprättades kyrkan »ur tusenårigt växande förfall», Ullman, ms *Tal vid 400-årsminnet 1923*, ULUS. Cf. Ullman 1903, s. 22, Ullman 1908a, s. 82. »Die evangelisch-lutherische Kirche ist keine neue, erst dreihundertjährige Kirche, sie ist die alte, apostolische, die Eine, heilige, katholische Kirche; und sie ist es wie ihre Name lautet wegen der Reinheit und Schriftmässigkeit ihres Bekenntnisses, und weil sie die Kirche des rechtfertigenden Glaubens ist», Harnack 1845, s. CVI. Den reformerta kyrkan förnekar Andens närvaro i kyrkan under tiden mellan sig själv och apostlarnas dagar och bryter därför med allt i kyrkan som uppkommit under denna halvtannat årtusende långa epok, säger Ullman, *Liturgik* II:2:53. Det är då inte fråga om en organisk utveckling, utan om en ecklesiologisk revolution. Därmed blir Zwingli och Calvin den reformerta kyrkans grundläggare, *Liturgik* II:2:58, *Liturgik* II:2:47.

¹⁹ *Liturgik* II:2:313, *Liturgik* II:2:243f., Ullman 1872a, § 35:2, cf. Harnack 1862, § 12.

²⁰ *Liturgik* I:16, cf. Ullman 1908a, s. 80, Hebart 1939, s. 99.

nism.²¹ Vi skall i kap. 5c närmare se hur Ullmans organismteori gör sig gällande i hans nådemedelsteologi. Redan här skall till förståelsen av hans ecklesiologi framhållas, att Ullman ser kyrkans gräns utstakas genom dopet. Det är *sacramentum initiationis*, genom vilket människan »inviges» i kyrkans gemenskap, »hon bliver inlemmad i den nya mänsklighet, som Kristus här på jorden skapat». Dopet är den enda grunden för tillhörigheten till kyrkan och de odöpta måste betraktas såsom stående »utanför det kyrkliga rättssamfundet, ja, utanför kristenheten».²² Nattvarden, *sacramentum nutritionis*, fördjupar och befäster enheten i Kristi kropp, så att de »medelst dopet och ordet samlade lemmarne i nattvarden bliva alltmer införlivade med den förhäriligade återlösaren, som är kyrkans huvud».²³ Till kyrkan – den yttre trosgemenskapen och det inre medlemskapet i Kristi kropp – hör, som framgår av nästa kapitel, endast de döpta människor som lever ett medvetet kristet trosliv.²⁴

I den inledningsvis citerade sammanfattningen av Ullmans kyrkosyn framgår att hans definition av kyrkan innehåller två led. Det är dels fråga om »en gemenskap av alla dem som med personlig tro anslutit sig till Herren Kristus», dels och samtidigt »en uti Herrens förhäriligade andekroppsliga väsen rotad [. . .] organism».²⁵ Han avvisar därmed den t.ex. av Schleiermacher och också av Höfling drivna uppfattningen att kyrkan endast skulle vara en *congregatio*, dvs. att den tillfredsställande skulle kunna definieras blott såsom en gemenskap av troende.²⁶ I kap. 6b skall vi analysera Ullmans uppfattning av begreppsparet 'yttre'–'inre'

²¹ *Liturgik* II:1:70, cf. Kliefoth 1854, s. 237.

²² *Liturgik* II:1:71, cf. *Liturgik* II:2:14, Ullman vid KM 1910, avd 5, s. 14f.; dopet har rättsverkan och skulle därför utgöra behörighetskriterium för deltagande i kyrkostämmoförhandlingar, menade han. Cf. härtill Ullmans yttrande i StrD i anledning av att en präst 1898 vägrat en odöpt person talan och rösträtt vid kyrkostämma. StrD domboks prot 31/8 1899, A VI:3, StrDA, ULA. Om dopet, se vidare *Liturgik* II:2:142ff., Ullman 1872a, § 35:2 och 36, Ullman 1908a, s. 91ff. Att dopet är grund för kyrkomedlemskapet betonas av Ullman i visit.prot Hammar 1898, § 8, E III:44, StrDA, ULA.

²³ *Liturgik* II:1:74. Ullman behandlar nattvarden även 1872, § 35:2 och § 37 samt 1908, s. 91ff.

²⁴ *Liturgik* II:1:69. Cf. Harnack 1862, § 36.

²⁵ *Liturgik* II:1:69.

²⁶ Höfling 1853, s. 10 och 200. Till Höflings ecklesiologi, se Fagerberg 1952, s. 225ff. Om Schleiermacher, se nedan n 31. »Lutherska kyrkan är ingalunda detsamma som summan av hennes barn, vilka alla äro mer eller mindre skröpliga, syndbesmittade och sin ädla moder föga värdiga; utan lutherska kyrkan är den stiftelse ovanifrån, som har andligen fött dessa barn och som fostrar och bär oss genom Guds oförfalskade evangelium och sakrament. Hon är en historisk realitet, som äger bestånd före oss individer och av oss oberoende och [...] även efter oss [...] denna oförgängligt levande samfundskropp [...]», Ullman 1898a, s. 21. Cf. Kliefoth 1854, s. 361, som avvisar att kyrkan »aus einer Summe gläubiger Individuen bestände», även n 10 ovan.

också vad gäller ecklesiologin. Här skall vi endast uppehålla oss så mycket därvid, som är nödvändigt för klarläggandet av hans organism-teori.

Kyrkan är, menar Ullman, i anslutning till F.J. Stahls uppfattning om 'anstaltskyrkan', inte bara en *congregatio* utan också den 'anstalt', eller institution som handhar Ord och sakrament, de från Kristus själv utgående nådemedlen. När han i sitt kyrkotänkande ansluter till CA 7, där det sägs att kyrkan är *congregatio sanctorum*, – vilket begrepp utvecklas och fullständigas med tillägget *in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*, de heligas samfund i vilket evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas²⁷ – understryker Ullman kyrkdefinitionens senare led med utläggningen, att kyrkan »tillika och framförallt» är »en organism som existerar före, oberoende av och ovan om de uti henne inlemmade individerna».²⁸ Kyrkan är således både »de heligas samfund» och frälsningsanstalt. I sin definition av kyrkan talar CA inte om förhållandet emellan *congregatio sanctorum* och de individuella medlemmarna i kyrkan, utan beskriver kyrkan med hänsyn till dess teologiska förankring, den rätta evangelieförkunnelsen och den rätta sakramentsförvaltningen.²⁹ Kyrkan är en egen storhet, som har sin bas och sitt upphov utanför det av människor åtkomliga, hos den Kristus, som i kyrkan uppenbarar sig själv.

Ett studium av Ullmans organiska ecklesiologi visar tre drag som han särskilt markerar. Vi har sett hur han betonar kyrkans gudomliga karaktär och ursprung. Den har inte tillkommit genom människors initiativ och »blev alltså icke till därigenom, att personer, som trodde på Jesus såsom världens Frälsare, sammanträdde och beslöto att bilda en kristen förening.»³⁰ Ullman tar med denna och liknande utsagor av-

²⁷ Cf. *Liturgik* II:1:130.

²⁸ CA VII (SKB, s. 59), cit. hos Ullman t.ex. 1872, § 44:2. *Liturgik* II:1:69, cf. Kliefoth 1854, s. 358 och 362, Harnack 1862, § 11, Stahl 1862, s. 37 och 46, Hebart 1939, s. 48. Stahl säger 1840, s. 54 att kyrkan »besteht als eine höhere Einheit über den Menschen». Till frågeställningen, se Fagerberg 1952, s. 214.

²⁹ Till diskussionen om huruvida utsagan skall tolkas såsom en dogmatisk definition eller en mot den rom.-kat. kyrkan riktad polemisk-apologetisk sats, se Aulén 1912, s. 81f.

³⁰ *Liturgik* I:2, Ullman 1908a, s. 80. Cf. Hebart 1930, s. 98. Kyrkan är inte summan eller resultatet av tron eller de troende, WA 6, 298, 38–299, 5; WA 7, 742, 34–36, Stein 1974, s. 121. Harnack uttrycker samma tanke som Ullman: »Die Kirche entsteht oder besteht nicht als irgend eine beliebige Gesellschaft, als ein freier Verein, oder *contract social*, der sich bildete durch ein Zusammentreten von Menschen, die zufällig in ihren Gefühlen sympathisiere, oder dieselben religiösen Ausrichten und Ueberzeugungen theilen, seien diese auch mehr oder weniger christliche; so entstehen religiöse Secten und Schulen. Die Kirche aber ist kein Conventikel zusammengelaufener Menschen, die Christum zu ihrem Haupt erwählt haben; sondern er hat sich seine Gemeinde erwählt und erkauft», Harnack 1845, s. LV.

stånd från uppfattningen av kyrkan såsom bildad genom ett fördrag, från samtidens nyevangeliska föreningsfromhet och från den av Schleiermacher framförda antropocentriska uppfattningen av kyrkan såsom en sammanslutning av och samverkan mellan pånyttfödda.³¹ Stahl hade uttryckt samma tanke, när han betonade hur den synliga kyrkan inte tillkommit på samma sätt som då människor sammanträder för att bilda en sammanslutning, och hur dess grund inte är människouppfattningar, såsom förhållandet är i en förening.³² Liknande argumentering återfinns också t.ex. hos Kliefoth: Vore kyrkan blott en mänsklig sammanslutning, funnes ingen principiell skillnad mellan Kristi kyrka och vilket järnvägsbolag eller handelskompani som helst, säger han, det vore bara fråga om olika verksamhetsbranscher.³³ Kyrkan är alltså ingen mänsklig förening, utan ett av Gud själv instiftat redskap, genom vilket den helige Ande verkar på jorden.³⁴ Detta är det andra draget i Ullmans organiska ecklesiologi. Också det är en vanlig uppfattning bland samtidens konfessionella lutheraner. Tanken hade uttryckts av Löhe i *Haus-, Schul- und Kirchenbuch* och av Kliefoth i *Acht Bücher von der Kirche*, när de betonade kyrkan såsom frälsningsanstalten och instrumentet för Andens verksamhet.³⁵

³¹ Ullman 1908a, s. 80, cf. SwKT 1856, s. 119; om nyevangelismens kyrkosyn, se t.ex. Gustafsson 1962, i sht s. 254ff. Schleiermacher definierar kyrkan såsom »eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zum selbständigen ausübung des Christentums», Schleiermacher 1850, s. 62, cf. Schleiermacher 1980 § 115: »die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken». Schleiermacher såg »die evangelische Kirche» principiellt antitetiskt till den katolska kyrkan, Schleiermacher 1843, s. 132, jfr härtill *Liturgik* I:54. Till Schleiermachers ecklesiologi, se Seeberg 1885, § 25, Aulén 1912, s. 139ff., Björklund 1944, Samson 1958, Barczy 1961, kap. II, s. 55ff., Albrecht 1963, s. 19ff. Schleiermacherreceptionen i svensk teologi har utförligt behandlats av Radler 1977, vad gäller lundahögkyrkligheten s. 118ff. Cf. Liedberg 1973, s. 50.

³² »Die sichtbare Kirche entsteht nicht nach Art einer Gesellschaft durch beliebigen Zusammentritt der Menschen, die zufällig derselber religiösen Ueberzeugung sind, und sie ruht in ihrem Bestande nicht auf dem Willen der Menschen nach art einer Gesellschaft, so dass derselbe von dem Willen den Gesamtheit, beziehungsweise Mehrheit, abhinge (*Kollegialsystem*). Sondern sie entstand als eine organische Institution, die mit Nothwendigkeit aus dem Reiche Gottes hervorging, und bildet sich als solche fort», Stahl 1840, s. 53f. Stahls kyrkoteori har utförligt behandlats av Hedderich 1941, s. 128ff., Fagerberg 1952, s. 197ff. och 210f., Heinrichs 1967, s. 3ff.

³³ »Wäre dies wirklich der Hergang, so wäre die Kirche [...] eine Gesellschaft, eine Association, in formeller Beziehung jeder Eisenbahngesellschaft und Handelscompagnie gleich, und von solchen Vereinen nur im materieller Beziehung darin verschieden, dass sie nicht für eine Eisenbahn oder für einen Handelszweck, sondern für die Religion vergesellschaftet hätte», Kliefoth 1854, s. 354f.

³⁴ *Liturgik* I:2, Ullman 1872a, § 44, cf. Harnack 1862, § 10, Apol. 7–8 (SKB, s. 175).

³⁵ Kliefoth 1854, s. 114 och 355. Löhe 1877, s. 76, § 416, och Stahl 1862, s. 46 kallar kyrkan uttryckligen ett Andens »Werkzeug», cf. Billing 1930, s. 58.

När kyrkan alltså har gudomligt ursprung och är ett Andens redskap på jorden följer härav, för det tredje, att den är ett självständigt subjekt, som för sin existens och tillvaro inte är beroende av mänsklig aktivitet. Kyrkan såsom sådan har en given tro och bekännelse som den är bunden av.³⁶

Kyrkan i dess helhet manifesteras varken enbart av *plebs*, en sammanhangslös grupp människor, eller blott av *clerus*, prästerskapet.³⁷ I stället för att vara en anhopning av individer är kyrkan den från Kristus utgående organismen. I den lokala församlingen och i konfessionskyrkan får kyrkoorganismen sin konkretion inför världen.³⁸

Ullmans organiska kyrkosyn riktar sig alltså åt två håll. Det är å ena sidan fråga om att kyrkans medlemmar genom dopet är inlemmade i en levande och ömsesidigt fungerande enhet, genom vilken de å andra sidan står i en oupplöslig tros- och livsgemenskap med Kristus och med den himmelska kyrkan.³⁹ Ty, säger han, »kyrkan är den gestalt med vilken Guds rike på jorden är till och uppenbarar sig».⁴⁰ I kap. 6 skall visas hur Ullman utvecklar detta i begreppsparet yttre–inre.

c) Nådemedlen

När nu har klarlagts att Ullman uppfattar kyrkan såsom en organism och att därmed varje enskildhet måste stå i ett organiskt samband med helheten, har i sammanhanget också sakramenten berörts. Deras ändamål är att grundlägga, utvidga, förstärka och fördjupa lemmarnas en-

³⁶ Ullman uppfattar således kyrkan som en 'person' cf. Kliefoth 1854, s. 368, 457, 489, Billing 1873, s. 127, Billing 1876, s. 3. Bekännelsen är en »fri och nödvändig yttring» av kyrkans liv och väsen, Ullman 1873b, s. 4.

³⁷ *Liturgik* II:2:313, cf. Ullman 1893b, s. 7, Stahl 1862, s. 36 och 74. På lutherskt håll hade Vilmar sett kyrkan inte blott såsom Kristi kropp, utan också såsom en organiskt fungerande ämbetsstruktur, Vilmar 1874, s. 273, cf. Asendorf 1967, s. 17f. och där a.a.

³⁸ Ullman 1872a, § 44:1:1. Kyrkosamfundet och lokalförsamlingen är »representanter för, faser av den enda och allmänliga kristna kyrkan på jorden, vilken sålunda i grunden bliver den liturgiska verksamhetens egentliga subjekt», *Liturgik* I:33.

³⁹ Ullman 1908a, s. 33.

⁴⁰ Ullman 1872a, § 44:1:1, cf. Harnack 1862, § 24: »die Kirche ihrem Wesen nach [ist] der durch Wirksamkeit Christi und seines Geistes aus gläubigen Personen gebildete, geistliche Organismus des Leibes Christi in der Welt, ein Organismus, in welchem Christus sich concrete Gestalt giebt auf Erden [...]».

het med kyrkoorganismen.¹ De måste därför själva utgöra en organisk del av kyrkans liv. Vore de däremot – med romantikens terminologi och enligt Ullmans sätt att se – blott 'mekaniska aggregat', om än för att tjäna det gudomliga handlandet, skulle de också vara sidoställda och avskilda från själva kyrkokroppen, vara umbärliga och egentligen inte höra hemma där.²

Sakramentens ursprung och kraft finns hos Kristus. De är en gång instiftade av honom och de skänker hans gåvor.³ Den helige Ande är »i och med Ordet personligen närvarande och verksam».⁴ Ordets och sakramentens ändamål och verkan hos människan är desamma.⁵ När Gud vill komma människan till mötes och skänka henne sin nåd, gör han det således inte omedelbart utan använder sig av de instiftade nådemedlen. Ordet och sakramenten har en grundläggande plats i Ullmans teologi.⁶

Men om Gud blott genom sådana särskilda medel vänder sig till människan, varför kan detta då inte ske på ett och samma sätt i stället för genom olikartade nådemedel? Skänker nådemedlen Guds gåva på ett så ensartat sätt att de principiellt sett är utbytbara med varandra? Eller är de – tvärtom – till sitt väsen så åtskilda, att de förmedlar olikartad nåd, så att t.ex. Ordets gåva är av annat slag än dopets eller nattvardens? Hur har vi att förstå Ullmans nådemedelsteologi i dessa avseenden?

Han avvisar eftertryckligt tanken, att Guds nåd skulle vara av olika karaktär beroende på det medel genom vilket den skänkes. Samtliga nådemedel ger delaktighet av Kristus själv och hans gärning åt hela den mänskliga varelsen.⁷ Ändå har uppdelningen i olika men likvärdiga nådemedel ett särskilt syfte.

För att klargöra Ullmans besvarande av de frågor vi här ställt är det

¹ *Liturgik* II:2:1f. Cf. Löhe, LGW 5:2, s. 891: »Das Sacrament muss einem Lutheraner der Aus- und Eingangspunkt nicht bloss alles kirchlichen, sondern auch alles christlichen Lebens sein. Das Sacrament bildet [...] erhält [...] fördert und vollendet die Gemeinde [...] in ihm konzentrieren sich recht fasslich und greiflich alle Lehren der Kirche [...]».

² *Liturgik* I:35.

³ Ullman 1872a, § 35–37, Ullman 1908a, s. 86ff.

⁴ Ullman 1872a, § 34, Ullman 1908a, s. 85.

⁵ Ullman 1878, s. 3.

⁶ Ullman 1872a, § 33f., Ullman 1908a, s. 84ff., *Liturgik* II:1:67. »[...] när Gud vill meddela oss sina allrahögsta livsgåvor och andeverkningar för att frigöra oss från syndens förstörelse och skänka oss det liv, som är det enda oförgängliga, då gör han det icke genom omedelbara andeingivelser, utan han förbinder sina himmelska gåvor med vissa element ur själva sinnevärlden: språkets ljudvågor eller bokstavstecken, dopets vatten, nattvardens bröd och vin», Ullman, ms *Kristendom och konst*, I, s. 13. ULUS. Redan i sin sacerdotalpredikan 1869 hade Ullman varit inne på detta tema: Gud har för människornas skull bundit sig själv vid nådemedlen, »där och ej annorstädes skall du möta din Gud», ULUS.

⁷ *Liturgik* II:1:68.

nödvändigt att betrakta några drag i den antropologi, som erlangenteologerna gör sig till talesmän för, och vilken Ullman inlemmat i sitt teologiska tänkande.⁸

Det var främst Johannes von Hofmann, Franz Delitzsch och även Gottfried Thomasius, som visat på den lösningsmodell man antog. Den föreligger i en uppdelning av vad de kallade människans personliv (*Personleben*) och hennes naturliv (*Naturleben*). Till människans naturliv räknade man det hos henne, som stod utanför medvetandets och viljans inflytande. Personlivet var det fria, medvetna 'jag', som människan själv kunde utveckla och som stod under inflytande av hennes eget självbestämmande. Personlivet och naturlivet var hos individen oupplösligt förenade. Teologihistoriskt framstår uppfattningen som ett försök att förena tanken på människans fria och ofria vilja.⁹

För att i det följande hålla de båda aspekterna i sär, skall vi i vår framställning sammanfattningsvis kalla naturlivets sida hos människan för hennes *esse*, medan den jag-medvetna personsidan skall benämnas *ego*.¹⁰ När vi gör detta är det för att förtydliga den ontologiska strukturen i antropologin; termerna skall således inte förstås utifrån en senare tids psykologiska betraktelsesätt. Det finns måhända anledning att erinra om att den tidsperiod, som det här är fråga om ligger ett halvsekel före Sigmund Freud och hans djuppsykologiska teorier.

Den antropologi vi här något skisserat blev gängse bland många av erlangenteologerna. När Thomasius i sin dogmatik *Christi Person und Werk* skrev om »*Die kreatürliche Persönlichkeit*» var det denna uppfattning han anslöt sig till.¹¹ Då Ullman 1865–66 i Erlangen följde dennes föreläsningar i dogmatik fick han också utförligt lära sig hur människan var sammansatt av dessa båda komponenter »*Natur und Persönlichkeit*».¹² Också när Theodosius Harnack skulle klargöra sin nådemedelsteologi använder han samma begrepp, »*Personsein*», alltså det som vi sammanfattar som människans *ego*, och »*Natursein*», hennes *esse*: Eftersom Guds nåd vänder sig till *hela* människan har nådemedlen olika mål i henne.

⁸ Antropologin i de lutherska bekännelseskriterierna behandlas av Fagerberg 1965, kap. 5, och i den äldre lutherska traditionen av Hägglund 1959.

⁹ Delitzsch 1861, s. 156ff., cf. a.a. s. 341ff. (Delitzschs beroende av Hofmann (cf. 1852, s. 564), men också av Böhme och Comenius påtalas av Jahn 1962, s. 7f.), Harnack 1869, s. 185f., cf. Zeltner 1954, s. 216, som påpekar hur Schelling skiljer mellan människans natur och förnuft. Cf. Hünerbein 1970, s. 79ff. Liknande tankar fanns hos den lundsiska högkyrkligheten, se här till Petersson 1977, s. 26ff.

¹⁰ Harnacks beskrivning, 1869, s. 182, av *Personsein* såsom *Persönlichkeitsleben* och *Natursein* såsom *Individualität* synes med hänsyn till det moderna språkbruket vara föga klargörande.

¹¹ Thomasius 1856, s. 159ff.

¹² Här till, se Ullman, ms *Vorlesungen über Dogmatik von Prof. Dr G. Thomasius*, s. 1:191ff., StrSA, RB.

Det hörbara och intellektuellt uppfattbara Ordet vänder sig till det av viljelivet styrda *ego*,¹³ medan adressaten för dopets och nattvardens nådeverkningar är människans djupaste väsensgrund, *esse*.¹⁴ Människans komplexitet medför att nåden använder olika medel för att nå henne helt och fullt, både som *ego* och *esse*.

När Ullman i sin *Liturgik* och senare i ett anförande vid den allmänna svensk-lutherska prästkonferensen 1899 skall redovisa skillnaden mellan Ordet å ena sidan och sakramenten å den andra, ansluter han sig till det här i korthet redovisade synsättet. Det är påtagligt hur han också i detta stycke är sina lärofäder trogen, och det framför allt Harnack. Dubbelheten i fråga har sin grund i skapelsesynen, säger han, och beror därpå, att människan redan genom skapelsen är dels »ett naturväsen», en del av mänsklighetens stora organism, dels »en personlighet» med fri vilja.¹⁵ Genom synden har harmonin mellan dem brutits sönder, arvsyndens vidlåder *esse*-sidan och verksynderna *ego*-sidan hos henne.¹⁶ När Skaparens avsikt med mänskligheten sålunda skadats har han inrättat de olika medlen, som på sina skilda sätt skall nå de båda sidorna hos människan med den nåd han skänker. Ordets adressat är *ego*, varvid nådemeddelsen sker alltefter individens receptiva möjligheter. Ordet verkar alltså med ianspråktagande av de psykologiska mekanismer som styr *ego*, och det riktar sig mot verksynderna. Sakramenten verkar däremot omedelbart och drastiskt och skänker människan nådens fullhet i en enda akt i det att vad vi här kallar människans *esse* uppfylles härav.¹⁷

Sambandet mellan Ullmans antropologi, ecklesiologi och nådemedelsteologi står nu klart. I det inledande citatet om kyrkan i kap. 5b såg vi hur han uppfattade den synliga kyrkan på jorden såsom både Kristi kropps organism och gemenskapen av de troende. Den enskilda människans tillhörighet till kyrkoorganismen är knuten till hennes *esse*-plan och kommer till stånd genom sakramenten. Tillhörigheten till kyrkogemenskapen, det personliga bejakandet av Ordet och anslutningen till tron sker genom *ego*-funktionerna.¹⁸ Det är således inte fråga om olika slags nåd som meddelas genom Ordet resp. sakramenten. Nådens och medlens syfte är ett och det samma: att återställa den genom synden för-

¹³ Harnack 1869, s. 185f., cf. Wittram 1963, s. 81f., Hünerbein 1970, s. 79f. En teologihistorisk undersökning av 'Ordet' såsom nådemedel lämnas t.ex. av Grützmacher 1902, Levin 1907, Hägglund 1976. Cf. även Möller 1890. En exegetisk analys av begreppet »Guds ord» ger Lövestam 1972.

¹⁴ Harnack 1869, s. 190, 196, 198.

¹⁵ *Liturgik* II:1:68f., *Liturgik* I:64f., cf. Ullman 1878a, s. 3–8, i sht s. 6, Ullman 1900a, s. 85–89, i sht s. 89. Cf. Ullmans i n 12 nämnda ms, s. 1:193.

¹⁶ *Liturgik* II:1:70, Ullman 1872a, § 20.

¹⁷ *Liturgik* II:1:68ff. Cf. Ullmans i n 12 nämnda ms, s. 2:171f.

¹⁸ *Liturgik* I:69f.

störda gemenskapen mellan Gud och människan i hennes totalitet av *ego* och *esse*. Däremot riktar sig de olika nådemedelstyperna till var sitt område i denna totalitet: sakramenten till *esse* och Ordet till *ego*.

Vid en jämförelse emellan Ordets och sakramentens plats i frälsningshushållningen konstaterar Ullman två ting. Dels verkar Ordet till personlighetens bättring och tro. Dels är denna tro nödvändig för att individens åtnjutande av sakramenten skall bli till frälsning och inte till dom. Därmed är det också konsekvent att Ullman, om han skulle prioritera inom nådemedelskategorin, låter Ordet intaga ett försteg, eftersom detta är nödvändigt för att såsom instiftelseord åstadkomma sakramenten.¹⁹ Han drar därvid slutsatser utifrån Luthers framställning i *Stora katekesen* och dess hänvisning till Augustinus' klassiska sats *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*.²⁰ Som nedan i kap. 9c skall visas innebär detta emellertid inte att det i liturgiskt avseende skulle vara möjligt att hålla ett nådemedel såsom viktigare eller angelägnare än något annat.

Nådemedlen vänder sig alltså till olika sidor av människans väsen. Effekten blir emellertid densamma: hela hennes varelse meddelas Guds nåd. Samtliga nådemedel skänker hela Kristus och människans båda sidor, *esse* och *ego*, står i ett sådant oupplösligt förhållande till varandra, att varje slags nådemedelelse samtidigt berör människan i hela hennes organiska helhet.²¹

Ullman räknar blott dopet och nattvarden såsom sakrament, eftersom de, till skillnad från avlösningen, har de för sakrament nödvändiga *notae characteristicae* så att de »äro heliga, av Herren Kristus själv instiftade handlingar, genom vilka i kraft av hans allsmäktigt verksamma instiftelseord det Nya Testamentets osynliga och himmelska nådegåvor under synliga och jordiska tecken bliva oss erbjudna och meddelade».²²

Också Guds ord kan Ullman emellertid tillmäta sakramentsdignitet. Dess *materia* är inte konkret, utan utgöres av de hörbart talade eller lästa orden. Genom ljudvågornas påverkan på hörselsinnet eller de på pap-

¹⁹ *Liturgik* II:1:70.

²⁰ Luther, *Cat.Mai.* 4, 18, WA 30:1, 214, 15f. (SKB, s. 474), *Cat.Mai.* 5, 10, WA 30:1, 223, 30f. (SKB s. 485), Augustinus, *Tr. Ioh.* 80, 3 (PL 35, sp 1840). Frågan om den ursprungliga innebörden av *verbum* resp. *signum* hos Augustinus är här ej platsen att utreda, se här till Duschrow 1965, s. 50–55, s. 62ff., Schindler 1965, kap. 4. Till begreppets förståelse i Luthers teologi och i den äldre lutherdomen se Hardt 1971, kap. 5 och Mühlen 1973.

²¹ Ullman 1878a, s. 8, *Liturgik* II:1:70. Ullman 1900a, s. 89.

²² Ullman 1872a, § 35, *Liturgik* II:2:323, *Liturgik* I:64. Hans sakramentsdefinition låter sig väl förena med t.ex. Apol. 13 (SKB, s. 222) även om Apol. räknar också avlösningen eller boten såsom ett sakrament.

peret tryckta bokstävernas intryck på synsinnet – således på människans *ego* – förmedlas de gudomliga nådegåvorna till hennes ande. De får därmed liknande funktion som bärare av Guds nåd, som den som finnes i dopets vatten och nattvarens vin och bröd.²³

Nådemedlen är definitionsmässigt insatta i kyrkans organiska sammanhang. De har sitt ursprung hos Kristus. Sakramenten är av honom instiftade handlingar med reall innehåll: I dopet handlar Gud själv med människan och inkorporerar henne i kyrkan; det sätter henne i »real livsförbindelse» med den heliga Treenigheten.²⁴ I nattvarden meddelar Kristus av sitt väsen och sin natur åt människans innersta väsen.²⁵

Dopet och nattvarden skänker och fördjupar således den organiska samhörigheten i Kristi kropp och med Kristus själv. Det är Ordet som i förening med elementen åstadkommer detta. Nådemedlen tillhör därmed på ett oupplösligt sätt kyrkans väsen.²⁶

d) Ämbetet

Ullman uppfattar alltså kyrkan såsom en organism, såsom Kristi kropp, som har honom »till sitt sannskyldiga huvud».¹ Kristus har däri inrättat nådemedlen »till hennes utveckling och uppbyggelse».²

Det blir nu vår uppgift att undersöka hur hans ämbetssteologi hör hemma i hans övergripande organismteori. Vilken är dess funktion och roll?

Nådemedlen har överlämnats till kyrkan »såsom sådan».³ De handhas av kyrkan såsom korporativ storhet. Därför, menar Ullman, måste de också förvaltas »på ett kyrkligt sätt, i kyrkans namn och på hennes uppdrag, för att verkligen lända det kyrkliga samfundet till uppbyggelse och icke till upplösning». Endast när detta sker äger sakramenten giltighet och blir deras löften uppfyllda. Dopförrättaren måste ha intentionen att handla på Kristi uppdrag och å hans kyrkas vägnar. Skulle prästämbetet avskaffas eller upphöra att fungera går kyrkosamfundet

²³ Ullman 1900b, s. 8, Ullman 1908a, s. 84, *Liturgik* II:2:1, *Liturgik* II:1:73. Ullman ansluter sig här till en uppfattning som var gängse inom den lutherska ortodoxin, t.ex. hos Johann Gerhard, se här till Häggglund 1951, s. 243ff., Häggglund 1976, s. 46ff.

²⁴ Ullman 1924, s. 5.

²⁵ Brödet och vinet är Kristi lekamen och blod »eller, närmare bestämt, Jesu Kristi förklarade och av det gudomliga livet genomträngande människonatur, vars väsentliga beståndsdelar utgöras av hans kropp och blod», Ullman 1872a, §§ 36–37.

²⁶ Ullman 1899, s. 8, *Liturgik* II:2:245.

¹ *Liturgik* II:2:311, cf. Ullman 1893b, s. 6.

² *Liturgik* II:2:311, *Liturgik* I:3, *Liturgik* II:2:69ff.

³ *Liturgik* II:2:311, cf. Ullman 1900b, s. 162, Kliefoth 1854, s. 15.

mot sin upplösning. Då är det »snart nog slut på allt ordnat kristligt gudstjänstliv och församlingsväsen».⁴

Eftersom kyrkan är en kollektivperson, en organism, följer därav, att nådemedelsförvaltningen inte kan ske efter vare sig enskilt eller samfällt godtycke, den »är icke och har aldrig någonsin varit och skall inte vara och kan icke vara var mans sak». En enskild kan således inte efter eget gottfinnande eller på ett självständigt sätt, på privat initiativ av andra enskilda eller grupper av enskilda börja predika eller utdela sakramenten. Detta strider mot organismens väsen. Det är *kyrkan* som förvaltar nådemedlen. Denna är inget konglomerat av oberoende individer, utan »en organism med ordnat samfundsliv» där »det helas olika leder och lemmar var efter måttet av sin kallelse och gåva och på sin plats organiskt ingripa till hela organismens uppbyggelse och tillväxt och där alltså icke alla lemmar hava enahanda tjänst att utföra». Vem som skall predika, döpa och förrätta nattvarden avgörs inte genom en tillfällig överenskommelse mellan församlingsmedlemmarna. Det är inte fråga om vanlig arbetsfördelning. Det är ett offentligt givet uppdrag från kyrkan och det är därvid, säger Ullman, »åtskillnad mellan dem som hava fått i uppdrag att å samfundets vägnar utföra nådemedelsförvaltningen, och de övriga, som icke hava fått sådant uppdrag och tjänst.»⁵

⁴ *Liturgik* II:2:311, cf. Harnack 1869, s. 115, Ullman 1897a, s. 49. Ullman vid Torshälla kyrkas återinvigning 1912, ULUS.

⁵ *Liturgik* II:2:311, *Liturgik* I:34f., Ullman i visit.prot Bodarne 1891, § 2, s. 7, E III:16, StrDA, ULA. Nästan övertydligt anknuter Ullman i det första citatet till Rom. 12, i sht v 27 och till den klassiska organismteorin. Ullman 1897a, s. 49. Cf. Ullman 1900b, s. 162f. Till Löhes organiskt motiverade tydliga skillnad mellan det särskilda prästämbetet och de troendes allmänna prästadöme. se George 1985, s. 221. Till begreppet 'kollektivperson', se Bonhoeffer 1930, s. 34f., Link 1966, s. 50. – Ullman (KM 1910, nr 5, s. 9) finner i konsekvens med sin här redovisade uppfattning att »de så kallade lekmannadopen icke med någon grad av visshet kunna erkännas vara ett verkligt sakrament i bibliskt kyrklig mening». Han gör skillnad mellan 'lekmannadop' och dop inom frikyrkosamfund. Med det förre avser han sådant dop där »den eller den individen döper utan nödfall», då »förbliver den ifrågavarande handlingen endast ett yttre verk, utan all inre kraftverkan från ovan», en betydelselös nullitet. Till sådana dop räknar han inte dem som förrättats »av en vederbörligen ordinerad metodist- eller baptistpredikant»; deras dop är att jämställa med »kättardop», alltså »ett verkligt *dop*, verkställt av den allmänneliga kyrkan på jorden såsom ett Herrens samfund», trots att det skett inom ett »(kristet) sektsamfund med mindre biblisk-ren troslära». Inför en konfirmation skall därför en lekmannadöpt döpas av kyrkan på vanligt sätt, medan den frikyrkligt döpte endast behöver få sitt dop bekräftat. Ullman i StrDP 14/3 1894, bil.litt. BK, A I:165, StrDA, ULA. Ullman polemiserar här mot de s.k. »hushållsdopen»; i nyevangeliska kretsar ansåg man vid denna tid att det tillhörde familjefaderns uppgift att döpa, se härtill Henningson 1956, s. 108ff., Walan 1964, s. 300. Cf. även Billings referat av Ullmans ståndpunkt vid biskopskonferensen 17/2 1898: »Dopet uppdragits åt samfundet, det historiska, empiriska, konkreta, synligt organiserade. Lekdopet därför orimligt, aldrig i kyrkan förut funnits, kättardopet något helt annat». Billing, ms *Biskopskonferensen 1898*, s. 5, handl. rör. BM 1907, NSS, UUB. Härtill även Ullman 1894f., s. 383.

Till nådemedlens natur hör att de måste fungera och vara i bruk i kyrkans liv. De måste, och det tillhör deras *notæ*, förvaltas: Ordet skall förkunnas och sakramenten utskiftas. Den enskilde kan inte själv komma i besittning av sakramenten, det måste alltid vara fråga om utdelare och mottagare.⁶

När det visserligen är kyrkan »såsom sådan» som har att förvalta sakramenten, kan den ändå inte »i sin totalitet» som kollektivperson fullgöra detta uppdrag. Sakramentsförvaltningen måste ske genom individer, vilka fått kyrkans, alltså Kristi kropps, särskilda uppdrag att vara dess organ för detta ändamål. För nådemedelsförvaltningen har Kristus därför instiftat ett särskilt ämbete i kyrkan.⁷ Det är givet att kyrkan såsom korporativ storhet. »Kyrkan själv är alltså detta ämbetes subjekt; hon har såsom totalitet erhållit det av sin Herre».⁸

För att nådemedlen skall kunna fungera måste kyrkan således överlämna det ämbete den fått sig anförtrott åt vissa härför särskilt utsedda och prövade individer. Överlämnandet sker i ordinationen, prästvigningen. Det är därvid kyrkan, Kristi kropp, som i sin egenskap av kultförsamling är prästvigningens subjekt, inte den av enskilda människor bestående menigheten.⁹

Hur uppfattar då Ullman relationen emellan kyrkans döpta medlemmar, de troendes allmänna prästadöme, och det särskilda prästämbetet? Är inte prästämbetet blott en avgränsad funktion inom det allmänna prästadömet och prästämbetets göromål i princip möjliga att utföra av varje kristen?

När Ullman skall utreda detta avgränsar han sig åt två håll. Å ena sidan avvisas den romersk-katolska uppfattningen, som såg kyrkans prästämbete såsom en fortsättning och fullföljning av det gammaltestamentliga offerprästämbetet, en särskild hierarkisk klass, *ordo*, avskild från och egentligen oberoende av lekmännen, ett medlareämbete emel-

⁶ *Liturgik* II:2:312, Ullman 1900b, s. 162f.

⁷ *Liturgik* II:2:314, Ullman, ms *Kyrkan och inre missionen*, s. 12, ULUS, Ullman 1897a, s. 49. Att ämbetet är instiftat av Kristus, hävdas t.ex. av Stahl 1840, s. 58, Stahl, 1859, s. 276, Stahl 1862, s. 109, Vilmar 1874, s. 273, Harnack 1862, § 80, Schoeberlein 1859, s. 105, Löhe LGW 6:1, s. 342. Se härtill Fagerberg 1952, Tröger 1966, s. 48–57.

⁸ *Liturgik* II:2:312.

⁹ *Liturgik* II:2:312, cf. Ullman 1900b, s. 164, Stoll 1936, s. 36, Harnack 1862, § 69, Apol. 13 (SKB, s. 222). Löhe uttrycker detta: »Nicht das Amt stammt aus der Gemeinde, sondern es ist viel richtiger zu sagen, die Gemeinde stammt aus dem Amte», LGW 5:1, s. 263, cf. Müller 1971, s. 49f. – När väckelsen i Riseberga i Edsbergs sn uppstod var den, menade Ullman, »förvisso berättigad, då ett sömnaktighetens och slapphetens tillstånd flerstädes rådde, men, saknande stöd i kyrkans ämbete, sed och ordning, dessa outhärliga stöd- och uppfostringsmedel, kom den snart på sned», visit.prot Edsberg 1899, § 7, E III:25, StrDA, ULA.

lan Gud och människa. Sedan Kristus kommit är ingen mänsklig medlare nödvändig. Kristus fullgör det översteprästerliga ämbetet och alla troende kristna äger i och genom honom omedelbart tillträde inför Gud och bildar genom dopet och tron ett andligt prästadöme.¹⁰ Detta de troendes allmänna prästadöme har trätt i offerprästämbetets ställe. Det innebär emellertid inte att »alla utan åtskillnad och utan ordning» skulle ha rätt att förvalta nådemedlen.¹¹ Kristus har nämligen inte blott instiftat sakramenten, han har också instiftat ett särskilt prästämbete att förvalta dem.¹² Detta ämbete har givits åt kyrkan, men det fortfar att vara Kristi egendom. Kyrkan måste därför överlämna eller s.a.s. transporterat ämbetet vidare till enskilda ämbetsbärare. Det är detta som sker i prästvigningen. »Ämbetet förbliver därvid Herrens och är ingalunda ett lån av församlingen, än mindre av menigheten».¹³

Synen på kyrkan såsom Kristi kropp innefattar alltså ämbetet såsom en särskild lem med särskilda uppgifter i denna kropp. När Ullman avgränsar sig åt andra hållet understryker han, att idén om att prästen skulle förvalta sitt ämbete endast på delegation av församlingen, och att ämbetet därmed egentligen skulle tillhöra den lokala församlingen, är oförenlig med luthersk lära. Lutherdomen och Svenska kyrkan godkänner inte »den ultraprotestantiska åsikt, som i reformerta kyrkan och hennes sekter är rådande, enligt vilken prästerna äro församlingens tjänare i den mening, att de erhållit sitt mandat av menigheten, tänkt såsom en samling individer, och hava att efter hennes vilja utföra sitt ämbete [. . .]»¹⁴

I konsekvens med sin organismteori menar Ullman, att det särskilda prästämbetet är grundat i en för ett bestämt ändamål av Kristus själv gjord instiftelse. Det har sitt ursprung direkt hos honom och är inte en

¹⁰ *Liturgik* I:37, *Liturgik* I:49, *Liturgik* II:2:310, Ullman 1897a, s. 49, Ullman 1900b, s. 40 och 199, Ullman 1919b, s. 9f., cf. WA 6, 407, 10–19, Kliefoth 1854, s. 24f., Harnack 1862, § 70, Lindroth 1975, kap. 8, § 5, i sht s. 285. Till Harnacks uppfattning, se Link 1966, s. 210ff., Wittram 1964, s. 92.

¹¹ *Liturgik* II:2:311. Om hur alla kristna är offerpräster, som skall offra sig själva, talade Ullman vid kyrkoinvigningarna i Skagershult 1896 & Katrineholm 1903, ULUS. Cf. Kliefoth, *Von der Ordination*, s. 13, cit. efter Stoll 1936, s. 37, LGW 5:1, s. 546. En motsvarande uppfattning hävdas av Luther, WA 7, 58, 12–22, se härtil Stein 1974, s. 63.

¹² Cf. LGW 5:1, s. 262. När Kronblad 1863 och Widén 1866 sysslade med ämbesteologiska frågor finner vi hos dem en ståndpunkt som fick motsvarighet hos Ullman. Cf. Harnack 1862, § 80, Höfling 1853, s. 41, Harless 1853, § 13, Billing 1868, s. 20.

¹³ *Liturgik* II:2:314, cf. WA 38, 240, 28, Harnack 1862, § 97, Löhe 1845, s. 104, § 630, Löhe 1877, s. 111, § 754, Kliefoth 1844, § 61, Stahl 1862, s. 95, cf. hur Ullmans här redovisade ämbesteologi sluter nära till Luthers, Stein 1974, passim, i sht s. 140, Sommerlath 1953, s. 55f.

¹⁴ *Liturgik* II:2:313.

delegation från eller funktion inom det allmänna prästadömet.¹⁵ Prästämbetet »överflyttas» i prästvigningen »på enskilde nya bärare av ämbetsuppdraget»,¹⁶ vilka genom denna akt på ett särskilt sätt inlemmas och sätts i en organisk förbindelse med såväl Kristus själv som med alla andra ämbetsbärare. Ullmans teologi om prästämbetet är således mycket tydlig.

Prästvigningen »framställer» ordinanden inför Gud, han helgas, »'konsekreras'» till att handha nådemedlen och avskiljes för detta uppdrag.¹⁷ Den som prästvigs »göres» verkligen till präst genom kyrkans handlande i vigheten. Som präst har han nu rätten att »i Herrens namn, på hans fullmakt» förvalta Ordet och sakramenten.¹⁸ Det är genom handpåläggningen och bönen som ordinanden mottager ämbetet och den andliga utrustning, som är nödvändig för att fullgöra det.¹⁹ Prästämbetet är således varken en »emanation», en »koncentration» eller en »organisation» av det allmänna prästadömet, säger Ullman. Det är direkt instiftat av Kristus. Å andra sidan är det inte fråga om en särskild avskild 'klass' i kyrkan, utan om en lem med särskild funktion i Kristi kropp. Prästämbetet är självt en organisk storhet och på ett organiskt sätt integrerat i kyrkans liv.²⁰

e) Gudstjänsten

Gudstjänsten, kulten, definieras av Ullman såsom

det organiskt ordnade, offentliga och högtidliga handlande, i och genom vilket det kristligt-kyrkliga samfundet för att till Guds ära uppbygga sig själv utövar sitt i tro och kärlek bestående gemenskapsliv med Gud i Kristo Jesu.¹

Det tydligaste uttrycket för denna organiska förening mellan Kristus och kyrkan sker i nattvarden, som Ullman ser som all gudstjänsts högsta stadium, »själva den innersta helgedomen i hela den kristna gudstjänstfirningen».²

¹⁵ Ullmans prästvigningstal »Varen herdar» (1894), s. 4, ULUS. Cf. härtill Sommerlath 1953. Kliefoth 1854, s. 303f., Harnack 1862, s. 47.

¹⁶ *Liturgik* II:2:313f.

¹⁷ *Liturgik* II:2:324.

¹⁸ *Liturgik* II:2:314, *Liturgik* II:2:331. Uttrycket »göres» är Ullmans; cf. Stein 1974, s. 68. Ullmans uppfattning om prästlöftenas innebörd, se Ullman 1904a.

¹⁹ *Liturgik* II:2:327, 329.

²⁰ Cf. Harnack 1862, § 74. Cf. Sommerlath 1953, s. 55f. Jfr Höfling 1853, s. 54 och 63ff.

¹ *Liturgik* I:17, cf. *Liturgik* I:38, *Liturgik* I:17.

² Ullman 1894a, s. 47f.

Organismtanken är således en förutsättning för hans gudstjänstteori.³ Vad detta innebär skall nu undersökas.

När Ullman säger att gudstjänsten är »organiskt ordnad» menar han därmed, att den är en ofrånkomligt integrerad del av kyrkan, den tillhör kyrkans väsen; kyrkan är inte tänkbar utan gudstjänstfirande. Det innebär också, att detta inte är resultatet av kyrkomedlemmarnas godtyckliga överenskommelse, inte påhittat eller beslutat av dem. Nej, det växer fram med »fri nödvändighet utur själva det kristliga samfundets inneboende kristliga liv».⁴ När kyrkan förstås som Kristi kropp, organiskt levande, är gudstjänsten det naturliga sätt på vilken denna ger sitt liv till känna. Kyrkan fullgör genom sin gudsdyrkan skapelsens egentliga uppgift.⁵

'Frihet' och 'nödvändighet' är ett i romantik och idealism gängse begreppspar, som avser att uttrycka det sätt varpå en organisms aktivitet sker. Det återfinnes inte bara hos Ullmans omedelbara lärofäder, t.ex. Harnack, Schoeberlein eller Löhe,⁶ utan givetvis hos Schelling. Redan i *System des transscendentalen Idealismus* hade denne beskrivit historiens gång såsom ett skeende i spänningsfältet mellan frihet och nödvändighet. I sammansmältningen dem emellan uppstod konsten.⁷ I Sverige hade tanken upptagits av E.G. Geijer i hans historiefilosofi.⁸ Ullman menade i anslutning till dessa idéer att gudstjänsten var ett »nödvändigt uttryck» för kyrkans »inre liv». Gudstjänsten uppstår i »frihet», dvs. inte genom yttre, mekanisk påverkan eller genom tvång. Han jämför på ett tidstypiskt sätt med växtens organiska spirande ur sitt frö: det är ett nödvändigt uttryck för den i fröet inneboende livskraften, men sker i frihet, utan ett utifrån kommande tryck. Den utslagna blomman gestaltar sedan det liv, som låg fördolt i fröet och som genom växandets samverkan mellan nödvändighet och frihet, mellan det allmängiltiga och individuella, drivits till sin fulländning. Det är fråga om naturlig lagbundenhet och fri verksamhet och inte om en dialektisk process, som

³ »Det kristliga livet är [...] av organisk natur; det kan ej leva isolerat, utan måste verka gemenskapsbildande. [...] Denna de kristnes gemensamma utövning av det i dem förhandenvarande religiösa tros- och kärlekslivet försiggår i och genom det man plägar kalla den kristliga kulturen eller gudstjänsten», *Liturgik* I:16.

⁴ *Liturgik* I:18, cf. *Liturgik* I:38. Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 17, ULUS.

⁵ Att Guds rike är människans egentliga livsmål underströk Ullman t.ex. vid visitationen i Botkyrka 1910, prot § 8, E III:17, StrDA, ULA.

⁶ Här kan nämnas t.ex. Harnack 1842, s. 176ff., Harnack 1862, § 123, Schoeberlein 1869, s. 95f., Löhe, LGW 5:1 s. 162.

⁷ Schelling 1907, s. 267. Cf. Titze 1979, s. 87, Schaarschmidt 1971, Kern 1973, Schneider 1968, s. 35, Maurer 1930, s. 157. Kyrkan är för Schelling ett »*lebendiges Kunstwerk*», Schelling 1907:2, s. 623.

⁸ Geijer 1923, s. 238ff. Frågan hade berörts t.ex. av P.G. Ahnfelt i hans dissertation 1826.

åstadkommer framåtskridandet. I den harmoniska föreningen dem emellan sker en organisk utveckling.⁹ Kyrkans utveckling har dock alltid gått i zick-zack, sade Ullman. Dess liv är en brottnings »mellan Gudsriket och mörkrets väldigheter, en fortgående kamp på liv och död». Men »Herrans sak» går därvid »i stort sett [. . .] framåt» även om dess motståndare gång efter annan söker lägga hinder i vägen.¹⁰

Det är »det kristligt-kyrkliga samfundet», som är det i gudstjänsten handlande subjektet.¹¹ Detta är en grundläggande punkt i Ullmans teologi om liturgin. Kyrkans hela organiska livsverksamhet syftar till dess egen, dvs. Kristi kropps »självuppehållelse och självförkovring».¹² Denna Ullmans uppfattning om gudstjänsten är en självklar konsekvens av hans ecklesiologi. Han såg den lokala församlingen som en lem i Kristi kropp. När menigheten kommer samman till gudstjänst, är den inte en samling av disparata eller isolerade individer, utan en församling, där man genom dopet är lemmar i Kristi kropp. Församlingen är den lokala manifestationen av Kristi kropp och den är organiskt förknädd inte endast med Kristus, utan också med alla andra liknande församlingar, med hela kyrkan. Den enskilda lokalförsamlingen kan därför i gudstjänsten aldrig handla oberoende av eller självständigt i förhållande till helheten. Det är »den enda och allmänneliga kristna kyrkan på jorden» som förrättar och firar den konkreta gudstjänsten.¹³ Detta kommer till uttryck i den organiska samverkan som äger rum mellan de troendes allmänna prästadöme, lekfolket, och det särskilda prästämbetet, prästen—liturgen, i Guds tilltal till församlingen och i församlingens bön till Gud. Präst och församling agerar såväl var för sig som i dialog och samfält.¹⁴

När gudstjänsten är organiskt framvuxen ur kyrkan själv och ett uttryck för dennas »inneboende kristliga liv» får detta till följd, att den inte kan anordnas annat än på det sätt som motsvarar dess egen inre karaktär. Genom vissa allmängiltiga och grundläggande principer skall organismens idé komma till uttryck, både vad gäller de i gudstjänsten agerande och den liturgiska handlingen såsom sådan. Gudstjänsten är

⁹ *Liturgik* I:18, *Liturgik* I:1, cf. *Liturgik* I:81, *Liturgik* II:1:71. Ullman 1873b, s. 17 o 36, Ullman 1881c, s. 12. Cf. vad gäller dogmbildningen Thomasius 1837, s. 9, ZPK, NF 11 (1846), s. 7 och 14, cf. vidare Frank 1887, s. 27. Cf. Goethes idé om en »*Urpflanze*», Goethe 1912, s. 312, härtill Gügler 1814, s. 311, Jungmann 1948:1, s. 5, Härdelin 1967, s. 148.

¹⁰ Ullman 1903, s. 22.

¹¹ *Liturgik* I:33, kap. 4. Cf. Höfling 1837, s. 24, ZPK, NF 6 (1841) 1, s. 8, Höfling 1854, s. 14.

¹² *Liturgik* I:2. Cf. Ullman 1887, s. 20, Ullman 1913b, s. 489.

¹³ *Liturgik* I:33.

¹⁴ *Liturgik* I:36.

nämligen, säger Ullman en »organiskt ordnad yttring av kyrkans liv».¹⁵

Kravet på gudstjänstens offentlighet är en följd av dess organiska karaktär. Det är kyrkan såsom korporativ storhet som firar gudstjänsten och gemenskapsmotivet är därför av konstitutiv betydelse. Privatan-dakten i hemmet är sålunda, som vi tidigare sett, med Ullmans be-greppsdefinition inte »kult i egentlig mening». I husandakten är det de enskilda som, inom privatlivets gränser, är det handlande subjektet. Kyrkans gudstjänst är däremot principiellt öppen och tillgänglig för alla församlingens medlemmar.¹⁶ På så sätt markeras, att det är fråga om ett uttryck för organismens gemensamma liv. Varje församlingsgudstjänst, vare sig den har många deltagare i en jättelik katedral eller bara två eller tre i ett enkelt bykapell, är en manifestation av den universella kyrkan. Det är i dess gemenskap varje gudstjänst sker.

¹⁵ *Liturgik* I:38. Det är mot bakgrund av denna uppfattning, av kyrkan som ett organiskt nådemedelssamfund, som Ullmans kraftiga uttalande (StrDP 12/1 1894, § 2, A I:165, StrDA, ULA) emot förslaget, att nattvardsgång inte längre skulle utgöra villkor för kyrklig vigsel, skall förstås: detta vore »ett upplösande av kyrkans ordning, ett nedrivande av hennes grundsatser», som inte heller kunde gagna kontrahenterna. Genom en sådan subjektivism eller individualism som det då vore fråga om »förvandlar [man] svenska folkkyrkan allt mera till en slags allmänning, som slutligen förlorar även sista resten av luthersk kyrkosamfundskaraktär och egentligen blott blir en statsinstitution för praktisk-moraliska syften». Den som inte brukar nådemedlen ställer sig alltså vid sidan om kyrko-organismen. Vid en sådan vigsel handlar kyrkan inte längre med sig själv.

¹⁶ *Liturgik* I:18f. Denna definition återfinnes hos Höfling, 1854, s. 8.

6. Yttre och inre

a) Inledning

Romantiken såg, i sin sammanfattning av tillvaron såsom en övergripande organism, verkligheten såsom sammansatt av paradoxa komponenter. Upplysningen och rationalismen hade övergivit den teocentriska världsuppfattningen och i stället betraktat totaliteten såsom mekanisk-atomistisk, med en principiell motsats emellan det ändliga och det oändliga, det materiella och det andliga, det yttre och det inre.¹ Romantikerna gick den motsatta vägen. Tillvaron var inte ett 'aggregat' utan en levande organism och vad som tycktes vara antitetiskt och oförenligt sammanföll i stället i en syntes, det Absoluta.²

Schelling hade i sin *Methode des academischen Studium* (1803) sammanfattat sin lära om det Absoluta som det subjektivas och det objektivas identitet. Det är inte fråga om ett antingen—eller utan båda polerna bildar tillsammans det Absoluta.³ Det oändliga uppenbaras i det ändliga, säger han,⁴ och möter därvid den klassiska lutherdomens lära i dess karaktäristiska sats *finitum capax infiniti*,⁵ men det är något mera än endast detta. På liknande sätt såg romantikern Friedrich von Schlegel, en av de många i kretsen kring Schelling, i sin transcendentalfilosofi hur det positiva och det negativa förenades i vad han kallade »*die letzte Wahrheit*».⁶ Schelling uppfattade, i likhet med tidens romantiskt färgade

¹ Se härtill t.ex. Hägglund 1969, kap. 32, s. 313ff.

² Se härtill och för det följande Härdelin 1967, s. 144f., och där a.a.

³ Schelling 1907, 2, s. 611f., cf. Schelling 1907, 2, s. 622f. Se härtill Zeltner 1975, s. 75ff., Titze 1979, kap. 3, s. 37ff.

⁴ Schelling 1907, 2, s. 623f.

⁵ Uttrycket, men inte tanken, leder sitt ursprung till Brenz 1564, s. 60, i dennes polemik med zwinglianerna. Cf. härtill Hermelink 1949b, s. 13. Negationen återfinns hos zwinglianen W. Musculus 1561, s. 4: »Quod finitum est, infinitum comprehendere non potest». Det av Ullman vid upprepade tillfällen citerade *non capax*-axiomet formulerades åtminstone 1611 i mot calvinisterna polemiskt syfte av lutheranen Balthasar Meisner, se Meisner 1621, s. 1092 (cf. även Arvidsson 1985, s. 26f.). Se härtill Adam 1968, s. 396 och 402; när denne s. 396 fastställer musculuscitatets första belegg till 1563 har vi således återfunnit det ett par år tidigare 1561.

⁶ Schlegel 1964, s. 27. Det oändliga uppenbarades i det ändliga, Schlegel 1964, s. 39. Om Schlegel se t.ex. Schantze 1985 och Kraus 1985.

teologer, t.ex. J.M. Sailer, kyrkan såsom »ett levande konstverk»,⁷ som i den yttre framställningen avbildar en inre verklighet.

Ullman såg i anslutning till dessa tankar kyrkan såsom den inre trosgemenskap med Gud, som vill taga i sin tjänst de ädlaste, värdigaste och mest vördnadsväckande framställningsmedel, som de jordisk-mänskliga förhållandena har att erbjuda. Härigenom skulle den alltmer ombilda den yttre sinnliga formen till ett sant, motsvarigt uttryck för detta sitt innehåll.⁸ Parallellen mellan romantikens ecklesiologi och dess konsteori är där tydlig. Vi skall i detta kapitel undersöka hur Ullman integrerar och medvetet ger begreppsparet 'yttre'-'inre' och dess variation 'synligt'-'osynligt' en fast plats i sitt romantiskt inspirerade teologiska system. Främst i kap. 13 skall sedan visas de liturgiska konsekvenser Ullman drar av sin uppfattning.

b) Kyrkan

Ullmans kyrkobegrepp är genom den utförda organologin kristologiskt grundat. Kyrkan är Kristi kropp, som tar synlig gestalt,¹ »den gestalt, under vilken Guds rike på jorden är till och uppenbarar sig».² Genom Kristi korsoffer har en sådan »real och fullkomlig livsgemenskap» kommit till stånd emellan Gud och människorna, som å ena sidan är av »inre, osynlig och rent andlig beskaffenhet», men som å den andra »måste uppenbara sig på ett utvärtes och förnimbart sätt».³ Vad menar Ullman med detta?

Kyrkan beskrives utifrån två riktlinjer. Dess verksamhet riktar sig åt två håll, »utåt och inåt»,⁴ och den har såväl en inre, osynlig som en yttre, synlig sida. Ullman utlägger det på följande sätt:

De troendes och heligas samfund på jorden är visserligen i anseende till dess grund och innersta väsen av *osynlig* beskaffenhet; men det ligger

⁷ Schelling 1907, 2, s. 623.

⁸ *Liturgik* I:67–71, Ullman 1878b, Ullman, ms *Kristendom och konst*, s. 12f., ULUS.

¹ Cf. Harnack 1862, §§ 24 och 28.

² Ullman 1872a, § 44:1:1. Cf. Ullman 1908a, s. 83; »[...] die Kirche ihren Wesen nach [ist] der durch die Wirksamkeit Christi und seines Geistes aus Gläubigen Personen gebildete, geistliche Organismus des Leibes Christi in der Welt, ein Organismus, in welchen Christus sich concrete Gestalt gibt auf Erden (Gal. 4:19)», Harnack 1862, § 24.

³ *Liturgik* I:14f., cf. *Liturgik* I:1ff., *Liturgik* I:15f., *Liturgik* I:19, *Liturgik* I:68., *Liturgik* II:1:130, Ullman 1872a, § 30:4, Ullman 1908a, s. 76. Till frågan se t.ex. Lindroth 1948, s. 81ff.

⁴ *Liturgik* I:2f., cf. *Liturgik* I:12ff., *Liturgik* I:20, Ullman 1872a, § 44:2, Ullman 1908a, s. 80 och 83.

tillika i dess natur och bestämmelse att vara till och uppenbara sig på ett synligt och förnimbart sätt i det att detta samfund skall vara en gudomlig nådes- och frälsningsanstalt på jorden, i och genom vilken den treenige Guden medelst Guds ord och sakramenten kallar, församlar och uppfostrar de återlöste, såväl de enskilde som folken, till delaktighet av frälsningen i Kristus. Den sanna kyrkan är således alltid osynlig och synlig på samma gång.⁵

Kyrkan är sålunda till sitt väsen såväl synlig som osynlig. Den är *communio sanctorum* och Kristi kropp, som »har ett eget inre liv, vilket i likhet med allt liv måste brista ut och uppenbara sig i verksamhet».⁶ Den måste därvid skaffa sig en yttre fast ordnad form, som står i motsvarighet till dess inre liv.⁷ Livsföreningen med Gud är inte möjlig att observera, samtidigt som den alltid tar sig yttre, synlig gestalt: i mottagandet av nådemedlen, instämmandet i tron och deltagandet i gudstjänsten.⁸

Kyrkan är således samtidigt både *communio sanctorum* och yttre nådes- och frälsningsanstalt. Ullman verifierade, som vi tidigare sett, denna sin uppfattning genom hänvisning till CA:s och apologins beskrivning av kyrkan i artikel 7, men han gör det med ett förtydligande tillägg: »*Ecclesia est congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*, (kyrkan osynlig och synlig på samma gång)».⁹

Redan i sin inledning till *Liturgik* hade Ullman anslutit sig till Theodosius Harnacks särskiljande emellan *Kirche* och *Kirchentum*, i det att han från den egentliga ecklesiologin skilde ut kyrkorätten.¹⁰ För att kunna

⁵ Ullman 1872a, § 44:2, Ullmans kursiv. Cf. Müller 1867, § 41, varifrån påverkan kan skönjas, Ullman 1908a, s. 80, Ullman 1878b, s. 13f., Ullman 1873b, s. 16f., Harnack 1845, s. LXXXII, Björck 1855, s. 83, 87.

⁶ *Liturgik* I:1, *Liturgik* I:15. Ullman, ms *Betydelsen och bruket* I, s. 16, II, s. 1ff., ULUS.

⁷ *Liturgik* I:16, cf. Harnack 1845, s. LXXV.

⁸ Ullman 1908a, s. 80. Cf. Ullman 1873b, s. 16f. »Osynlig är kyrkan, ty den helige Andes nådeverkningar och trons liv äro i sig själva av andlig således osynlig art. Synlig är kyrkan, ty alla Andans nådeverkningar ske förmedelst de hörbara och synbara salighetsmedlen, och å andra sidan måste trons liv om det förefinnes också uppenbara sig utåt i heligandel, bekännelse och gudsdyrkan», Ullman 1872a, § 44:2, s. 139f. Att denna uppfattning har hävdvunnen hemortsrätt i teologihistorien påpekas av Simonis 1971, s. 93: »So meint nun auch Augustinus mit *corpus Christi quod est ecclesia* nicht nur eine unsichtbare Wirklichkeit des Bezogenseins auf Christus, sondern zugleich auch dessen äussere sichtbare und sozial greifbare Manifestation».

⁹ Ullman 1872a, § 44:2, Ullman 1872a, § 44:3:2, Ullman 1873b, s. 5. »Båda sidorna kunna vi också iakttaga redan hos den på pingstdagen i Jerusalem stiftade församlingen, Apg 2: märk särskilt vv. 4, 14, 37–42», Ullman 1872a, § 44:2. Cf. Harnack 1862, § 26 och §§ 45–46, Wittram 1963, s. 59f. Jfr dock Stahl 1862, s. 42 och Vilmar 1974:II, s. 198, vilka båda ser CA:s kyrkdefinition såsom ofullständig eftersom ämbetet och kyrkorätten inte nämnes, cf. härtill Aulén 1912, s. 81f. Harnack 1845, s. LXX, säger kyrkan vara av »göttlich-menschlicher Natur».

¹⁰ *Liturgik* I:6f. Cf. Harnack 1862, § 1, Wittram 1963, s. 60, Link 1966, s. 208.

verka till sin egen självuppyggelse¹¹ inåt och utåt behövde kyrkan organisera sig och skaffa sig den yttre form som främjade den själv. Kyrkan måste därför, när den gestaltar sig i sinnevärlden, anta en församlingsordning och församlingarna tillsammans fastställa en gemensam kyrkorätt. Tillsammans bildar detta »kyrkoförfattningen eller kyrkoordningen i vidsträckt mening». Kyrkoförfattningen är således visserligen sekundär i förhållande till kyrkan, men samtidigt grundad i ecklesiologin. Kyrkans yttre organisation skall korrespondera med och befrämja dess inre trosliv.¹² Den rättsligt reglerade organisationen utgör sålunda enligt Ullman inte den yttre kyrkan i ecklesiologisk mening.

På första sidan i sin bok *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment* hade Harnack klargjort skillnaden emellan kyrkan såsom trosföremål, Kristi kropp, och den yttre kyrkoordning, som framträder i sinnevärlden under skiftande mänskliga former.¹³ När Ullman knyter an härtill är det emellertid inte för att beskriva förhållandet emellan den yttre och den inre kyrkan. »Den yttre kyrkan» är inte detsamma som en kodifierad kyrkoförfattning eller efter tidens växlingar skiftande *adiaphora* och »den inre kyrkan» heller inte den yttres 'idé'. En sådan uppfattning hade framförts av t.ex. Schleiermacher, vilken så markant tog avstånd från ett institutionellt kyrkobegrepp, att han inte kunde uppfatta det konkreta kyrkosamfundet såsom i någon mening en »synlig kyrka», utan reducera denna till blott en abstraktion.¹⁴

För pietismen – liksom också för Schleiermacher – hade individens personliga upplevelse och erfarenhet ställts i centrum och kyrkan sågs som en sammanslutning av dem, som kunde åberopa sig på en andlig erfarenhet. I en inre krets – ecklesiolan, konventikeln – framträdde

¹¹ Självuppyggelse, οἰκοδομή, är ett centralt begrepp i Harnacks ecklesiologi. Kyrkan är såväl subjekt som objekt härför och självuppyggandet sker i samverkan emellan »göttliche Kausalität und menschliche Aktuosität» och målet är Kristi kropps mognad och fullhet, Ef. 4:13, 16, Harnack 1844, s. 16, Harnack 1847, s. 104, Harnack 1862, § 51, Harnack 1877, s. 23f., cf. Wittram 1963, s. 106, Link s. 199 och 208f. Till begreppet se främst Krause 1982, även Vielhauser 1939, Rietschel & Graff 1951, s. 39ff. och där a.a., cf. Wittram 1963, s. 53.

¹² *Liturgik* I:6f.

¹³ Kyrkan är, säger Harnack, »die Gemeinde der Gläubigen, die im Glauben und Erkenntnis um Christo, dem im Wort und Sacrament gegenwärtigen und wirksamen, versammelt ist; also *corpus Christi* der sichtbar-unsichtbare, mystische Leib Christi», medan han definierar *Kirchentum* såsom »der organisierte Complex von einzelnen Lokalgemeinden, eine irdische Corporation *politica externa et canonica*, d.h. der irdisch-organisierte Leib der Gemeinde», Harnack 1877, s. 52 och 59, Harnack 1862, § 1, cf. Link 1966, s. 206f.

¹⁴ Bekant är Schleiermachers uppfattning »Was [...] die unsichtbare Kirche heisst, davon ist dass meiste nicht unsichtbar und was die sichtbare, davon ist das meiste nicht Kirche», mot vilket Aulén anför att vad Schleiermacher »kallar osynlig kyrka icke är någon kyrka och vad han kallar synlig kyrka blott i relativ grad och principiellt sett icke är något synligt för trons öga», Schleiermacher 1960, § 148:2, Aulén 1912, s. 143, cf. ovan kap. 5b, n 26, i sht Seeberg 1885, § 25, Lindroth 1948, s. 84ff.

kyrkan i sin renaste form. Den yttre, synliga kyrkan utgjorde blott församlingen av alla dem, som kom samman för att på ett yttre sätt bekänna Kristus. Bland dem fanns både onda och hycklande människor, men också de sant troende, de som utgjorde den osynliga kyrkan.¹⁵ För den som därvid var omvänd räckte det inte med att tillhöra den yttre kyrkan, man måste också sträva efter att vara en sann medlem av den inre. Pietismens ecklesiologiska problem utgjordes alltså av spänningen emellan en inre kyrka av utvalda och omvända, *coetus electorum*, och en yttre kyrka av blott kallade, ännu icke omvända, *coetus vocatorum*.¹⁶ Mycken av den teologiska debatten under 1800-talet, också bland de konfessionellt medvetna lutheranerna, kom att ägna sig åt att söka svar – och de var av skiftande slag – på den fråga pietismen ställt.¹⁷ Enligt Ullman var den frågan emellertid fel ställd. Kyrkan, den organiska storhet, Kristi kropp, »som existerar före, oberoende av och ovan om de uti henne inlemmade individerna», kan inte väsensbestämmas från en antropocentrisk utgångspunkt. Det är nämligen inte möjligt att avgöra hos vilka eller bland hur många människor, som Andens nådeverk är igång. Kyrkan lägger vikten på Herrens närvaro i ord och sakrament »och nöjer sig med att 'tro de heligas samfund'» till skillnad från sekterna, vilka menar att »religionssamfundets helighet» är beroende av att »alla dess medlemmar äro troende Guds barn och betyga sig vara detta». Kyrkans helighet beror på dess organiska samhörighet med Kristus och på Andens delaktighet genom nådemedlen; kyrkan är ingen »utvidgad konventikel».¹⁸ Däremot är det helt tydligt så, säger Ullman, att en grupp av mera praktiserande kristna kan urskiljas i kyrkan, för vilka tros- och gudstjänstlivet är av större vikt än de övriga. Ullman kallar denna grupp »församlingens egentliga kärna».¹⁹

I sin definition av kyrkobegreppet ansluter sig Ullman till Theodosius Harnack. Också denne hade uppfattat kyrkan syntetiskt, som på samma gång både synlig och osynlig. I *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment*

¹⁵ Se här till bland den omfattande pietistiska litteraturen t.ex. Spener 1717, s. 457ff., Walther 1852, tes 1–3 och 6, cf. Seeberg 1885, s. 183, cf. Harnack 1845, s. LXXVff.

¹⁶ Cf. Harnack 1862, § 60. Se här till betr. t.ex. Spener, Rüttgart 1978, s. 36ff., s. 146ff.

¹⁷ Diskussionen sammanfattas av Fagerberg 1952, s. 127ff.

¹⁸ Ullman 1908a, s. 83, Ullmans kursiv. Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 14, ULUS. »Ett sådant blandningstillstånd i kyrkosamfundet», som han här talar om menar Ullman skall bestå intill »denna världstidens slut» och »ogräset bland vetet» fanns redan i urkyrkan, Ullman 1872a, § 44:6:1, resp. Ullman 1878, s. 18. Björck 1855, s. 82 såg kyrkan såsom uppenbarelseens sammanfattning; den utgöres av alla dem som genom tron är organiskt förenade med Kristus.

¹⁹ *Liturgik* I:25. Cf. Ullman 1878a, s. 17. Holm 1968, s. 49f. diskuterar begreppet 'församlingskärna' och förlägger dess ursprung till Holmström 1898, s. 24 (»den egentliga kärnan i församlingen»), således under förbiseende av Ullmans bruk härav. Här till cf. även Nyberg 1975, s. 178–184.

hade han beskrivit kyrkan såsom varande varken endast ett yttre institut eller blott en andlig gemenskap, utan en »*sinnlich–übersinnlicher, leiblich–geistiger oder nach der blichen Beziehung sichtbar–unsichtbarer Natur*».²⁰ Otvetydigt är det denna lösning av de ecklesiologiska frågorna som Ullman övertar och presenterar i *Liturgik*. På ett karaktäristiskt sätt såg de båda kyrkan varken som blott synlig eller blott osynlig utan som samtidigt synlig och osynlig.

När Ullman uppfattar kyrkan på det sätt som här beskrivits är hans tolkningsram kristologisk. Kyrkan är Kristi kropp och måste förstås som sådan. Ett inledande avsnitt i *Liturgik* innehåller, såsom en förutsättning för det fortsatta resonemanget, en sammanfattning och kort utläggning av frälsningshistorien från skapelsen till Kristus och kyrkans tid.²¹

Det skulle här ligga nära till hands att därvid uppfatta kyrkans väsen på ett dikotomiskt sätt: att det yttre skulle vara kyrkans (och Kristi) kropp och det inre dess själ.²² F.J. Stahl hade t.o.m. sett den inre kyrkan såsom Kristi »*Herrschaft*» i människosjälén medan den yttre kyrkan blott hade med de yttre »kroppsliga» instiftelserna att skaffa.²³ Också detta vore emellertid ett antropocentriskt betraktelsesätt och skulle ge den inre kyrkan prioritet framför den yttre. Kyrkan vore då endast mänsklig. Det unika med Kristus är inte att han har kropp och själ, utan att han är både Gud och människa, »uppenbarad i två naturer utan sammanblandning, utan förvandling, oupplösligt, oskiljaktligt», som den klassiska kalcedonensiska formuleringen lyder.²⁴ Det är på så sätt som Ullman förstår sambandet och skillnaden emellan den yttre och den inre kyrkan. Den är en enda, men har två naturer. Människans kroppsliga sinnen förmår endast uppfatta det yttre, synliga, jordiska, men härigenom är hon, genom tron, samtidigt och omedelbart delaktig i den inre osynliga, himmelska kyrkans liv. Den kyrkan är i yttre mening konkret uppfattbar, medan den inre endast är åtkomlig för tron. Men den inre kyrkan uppenbaras och framträder genom den yttre.²⁵

²⁰ Harnack 1862, § 28, cf. Harless 1869, s. 7ff. Se härtill Fagerberg 1952, s. 130, Ekström 1965, s. 107, Link 1966, s. 210, Wittram 1963, s. 62ff. »Beide Seiten aber, die göttliche und die menschliche der Kirche, dürfen nicht von einander getrennt oder mit einander vermengt werden», Harnack 1845, s. LXX. Cf. Löhe, LGW 5:1, s. 527, som menade att det endast var fråga om olika aspekter: den synliga och den osynliga kyrkan är »eine und dieselbe, nur in verschiedenen Betracht», härtill se George 1985, s. 218.

²¹ *Liturgik* I:12ff. Framställningen tycks bygga på ett motsvarande inledande avsnitt i Höflings *Liturgisches Urkundenbuch*, cf. t.ex. *Liturgik* I:14 med Höfling 1854, s. 3f.

²² Så gjorde t.ex. Schleiermacher, Ritschl och senare Söderblom. Se härtill Brodd 1982, s. 118ff.

²³ Stahl 1862, s. 66. Se härtill Heddenrich 1941, s. 129ff. och Fagerberg 1952, s. 222.

²⁴ Kalcedonkonciliet text återfinnes lätt i TRE 7, s. 621f. Cf. WA 6, 296, 39ff.

²⁵ Cf. Ullman 1883e, s. 243, Fagerberg 1952, s. 131.

Redan vid sin disputation 1871 hade Ullman tagit avstånd från »den hyper-objektiva kyrklighetsåsikten», såsom denna representerades av t.ex. hannoveranske superintendenten A.F.O. Münchmeyer. Denne menade, sade Ullman, att »alla döpta såsom sådana» tillhör Guds folk. Inte heller var det möjligt att anamma »den puritanskt-separatistiska åsikten att endast de till utvecklat trosliv hunna utgöra Guds folk», dvs. att ecklesiolan är den 'sanna kyrkan'. Mellan dessa båda ytterligheter ville han sätta CA:s »hovsamma» bestämning »att till den sanna kyrkan (Guds folk) höra alla döpta *in quibus Christus aliquid agit*», dvs. de som »hysa behov av och ännu sätta något värde på de kyrkliga inrättningarna, nådemedlen och nådesrätterna».²⁶ Medlemmar i den sanna, inre kyrkan var således de döpta hos vilka trosgnistatan alljämt fanns, så att de brukade Ordet och sakramenten.

Den som söker att åstadkomma en 'ren' kyrka har därför råkat ut för »den gamla (donatistiska) villfarelsen, att kyrkan är ett synligt samfund av idel troende och heliga Guds barn», säger Ullman. Otrogn och skrymtare är föremål för den helige Andes nåd så länge som de brukar nådemedlen.²⁷ Kyrkan är till sin väsensart inte beroende av människors handlande eller tro, eftersom dess ursprung är gudomligt.²⁸ Det är fråga om en *ecclesia mixta*. Kyrkan är kristendomens uppenbarelsesform och redskap.²⁹ Därvid sammanfaller »den evangelisk-lutherska folkkyrkan inom Sveriges landamären [. . .] ingalunda utan vidare med Guds samfund av heliga och troende inom vårt svenska folk».³⁰ Den vill emellertid fostra sina medlemmar till en sådan osynlig enhet, som avspeglas i den yttre, synliga verkligheten. Kyrkan vill ge

ett förnimbart uttryck åt det trons och kärlekens liv av och i Gud, det förhållande av personlig, levande gemenskap med Gud, som, grundlagt och förmedlat genom Jesus Kristus, förefinnes hos alla lemmanne av

²⁶ Cit. efter Ullmans ant. i sitt interfolierade disputationsexemplar av avh. 1871, vid s. 47, CHSS. Han hänvisar till Apol. 7–8:6 (SKB s. 175) i Müllers ed. av BLK, där framställningen dock är skriven i negativ form: »Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi». I Ullmans ex. av BLK är stället förstruket med rött och har »Obs!» i kanten; även ant. i avh. är förstruken med rött. Cf. Ullman 1913a, s. 9, där han skiljer mellan varma, ljumma och kalla kristna. Jfr Münchmeyer 1854, s. 122. Om denne, se Fagerberg 1952, s. 128ff., som påpekar hur Münchmeyer i sin ecklesiologi lägger tyngdpunkten på människorna i kyrkan. Huvudproblemet för denne blir att fastställa huruvida de gudlösa tillhör kyrkan eller ej.

²⁷ *Liturgik* II:2:245, parentesen är Ullmans. Ullman 1883e, s. 249. Till donatismens kyrkosyn se Simonis 1970, s. 23ff. och där a.a.

²⁸ »Nicht die sichtbare Kirche ist das *prins*, sondern die unsichtbare. Nicht die letztere sollte sich aus der ersteren, sondern umgekehrt diese aus jener entwickeln», Höfling 1854, s. 5, cf. a.a. s. 10.

²⁹ *Liturgik* I:2. Cf. Björcks uppfattning av kyrkan som uppenbarelsens sammanfattning, ovan n 18.

³⁰ Ullman 1893b, s. 4.

Herrens troende församling på jorden och vars väsen och natur ovillkorligt fordrar att på ett förnimbart sätt få göra sig gällande.³¹

En motsvarande uppfattning återfinnes hos Theodosius Harnack. Kyrkan är Kristi kropps andliga organism i världen, säger denne. Det är där Kristus tar konkret gestalt på jorden. Kyrkan är det enda organet för Kristi frälsningsverksamhet, en på en gång synlig och osynlig organism.³²

Kyrkan måste därför, säger Ullman, betraktas såväl utifrån sitt »kristliga livsinnehåll», vilket genom Ordet och sakramenten organiskt binder kyrkan till Kristus och kyrkans medlemmar med varandra inbördes, som med hänsyn till dess natur att vara en i det yttre och på ett bestämt och »förnimbart» sätt framträdande församling.³³ Kyrkan såsom sådan har ett trosmedvetande.³⁴ Också kristendomen måste, i likhet med allt levande, utveckla och gestalta sig och realisera sin fullhet.³⁵ Den inre kyrkan realiseras i den yttre.³⁶ Trons gemenskap fordrar »med nödvändighet»³⁷ att få uppenbara sig på ett sätt som motsvarar dess inre organiska väsen.³⁸ Kyrkan kan alltså – i enlighet med dess egen väsenart och med mindre den upphör att vara kyrka – inte underlåta att bekänna sin tro. Tron är en på samma gång fri och nödvändig yttring av kyrkans liv och väsen, och bekännelsen växer »självnödvändigt» fram ur kyrkans eget innersta.³⁹ Detta framställande av det inre, församlingens gemensamma och högtidliga uttryck för trons liv, vad den erfarit som sant, har nedtecknats i kyrkans bekännelseskriterier och manifesteras i gudstjänsten.⁴⁰ »Detta sitt liv utövar kyrkan i sin kult» säger Ullman.⁴¹

³¹ *Liturgik* I:3, *Liturgik* I:19. Cf. *Liturgik* I:15, Delitzsch 1847, s. 35f., Höfling 1854, s. 6.

³² Harnack 1862, § 24. Kyrkan är »von dem ersten Moment ihres Daseins an theils sinnlich-übersinnlicher, leiblich-göttlicher, oder, nach der üblichen Bezeichnung, sichtbar-unsichtbarer Natur, theils, wie alles Leben, ein Organismus», Harnack 1862, § 28.

³³ *Liturgik* II:2:130, Ullman 1871a, s.2.

³⁴ Kyrkan »måste äga klart medvetande om innehållet av den tro, som just utgör själva samfundets liv och sammanbindningslänk. Kyrkan är alltså ej en skola av grubblande tvivlare, som treva och famla efter en viss sanning; ej heller är hon ett sällskap av karaktärssvage ignoranter, som ej veta vad de skola tro, ej äga någon fast övertygelse att uttala beträffande den gudomliga världen, ej känna något pålitligt och tillfredsställande svar på människornas högste och viktigaste frågor. Nej, kyrkan *vet* på vem hon tror. Hon *vet* på vad hon tror. [...] Det ligger i själva trons art att vara en *bekännande* tro», Ullman 1873b, s. 12, Ullmans kursiv. Cf. Ullman 1885, s. 99.

³⁵ *Liturgik* I:2. Cf. från rom.-kat. håll Gügler 1814, s. 311, se härtill Hårdelin 1967, s. 148.

³⁶ *Liturgik* I:1f.

³⁷ Till detta begrepp se ovan, kap. 5e.

³⁸ *Liturgik* I:17, *Liturgik* I:49.

³⁹ Ullman 1873b, s. 4, cf. Ullman 1873b, s. 16, *Liturgik* I:22, *Liturgik* I:25.

⁴⁰ Ullman 1873b, s. 15.

⁴¹ *Liturgik* I:19. Ullman i KM 1903, s. 125f.

c) Nådemedlen

I kap. 5 har visats hur Ullman uppfattar Ordet och sakramenten såsom organiskt och integrerat hemmahörande i kyrkan, nådemedlen hör till »kyrkans väsen».¹ När vi här sett hur Ullman uppfattar den yttre kyrkan såsom en framställning av den inre, blir nu vår uppgift att klarlägga hur denna tanke genomföres också vad gäller nådemedlen.

Det är också här fråga om en 'framställning', detta begrepp taget i sin 'romantiska' mening: en synlig yttre manifestation av något osynligt inre. I det yttre Ordet framställer Gud vittnesbördet om syndarens frälsning genom Kristus.² I sakramenten skänks osynliga nådegåvor under synliga jordiska tecken. Ullmans sakramentsdefinition skiljer sig inte från den inom lutherdomen gängse; det måste vara fråga om »a) något synligt, b) något osynligt, c) ett gudomligt instiftelseord som innehåller dels en befallning, dels ett löfte» säger han.³ Instiftelseordets funktion är att binda samman och med varandra förena sakramentets yttre och inre sida:

Det inbördes förhållandet emellan det synliga och det osynliga är detta, att det osynliga meddelas i och med det synliga, och det synliga är ett medel för det osynligas meddelande på samma gång som det är en sinnebild, vilken är ägnad att åskådliggöra det osynligas kraft och verkan. Båda, det osynliga och det synliga, bliva med varandra förbundna genom instiftelseordet. »*Accedit verbum et fit sacramentum*».⁴

Genom den synliga vattenbegjutningen i den Treeniges namn i dopet upptages människan på ett osynligt sätt till gemenskap med Gud. I dopets instiftelseord ger Kristus kyrkan befallningen att döpa. Gud lovar i dophandlingen, att han vill vara hennes Fader, Frälsare och Heliggörare. Baptizanden insättes i gemenskap med Gud »såsom han uppenbarat sig i sina verk och i sitt ord», dvs. genom kyrkan, och kan tillgodoräkna sig den frälsning som skett genom Kristus.⁵ Den yttre dophandlingen medför en sådan inre förändring hos den enskilde att

hela människans varelse försättes i ett nytt förhållande, en ny ställning till honom [*scil.* Gud], i det Guds Ande i och genom detta sakrament, helgande och nyskapande ingriper i det mänskliga andelivets naturgrund och

¹ *Liturgik* II:2:245.

² Ullman 1872a, § 34, cf. Ullman 1908a, s. 84f.

³ Ullman 1872a, §§ 35 och 35:1, cf. Ullman 1905, s. 7f. och Ullman 1908a, s. 85. *Liturgik* II:1:67ff. Cf. Apol. 24:18 (SKB, s. 268), Apol. 24:69 (SKB, s. 280).

⁴ Ullman 1872a, § 35:1. Ullman 1908a, s. 84f.

⁵ *Liturgik* II:2:144, cf. Ullman 1924, s. 5, Harnack 1869, s. 195. Ullman 1900b, s. 12, Ullman 1872a, § 36:1, och § 36:1:1. Cf. Grönvik 1968, s. 55–63.

där lägger fröet till en återställelse av människoandens ursprungliga personliv i Guds gemenskap, eller, med andra ord, föder ett ånyo utur Gud levande, i Gud vilande andeliv.⁶

Dopets bad meddelar Anden, säger Ullman.⁷ Då planteras i människan det livsfrö, varur de i dopet skänkta nådegåvorna skall spira, för att sedermera, efter Guds Andes verkan, slå ut i full blom; i fröet ligger »den fruktsamma roten av en hel framtid, en hel evighet av liv och salighet».⁸

När Ullman skall klargöra sin ståndpunkt i dessa ting sker det under avvisande av vad han menar vara medeltidskyrkans sammanblandning av »det kroppsliga och det andliga, det yttre och det inre, det mänskliga och det gudomliga» på så sätt att »de utvärtes bärarne och framställningsmedlen» för nåden framstår som övernaturliga och gudomliga. På katolskt håll hade man, säger han, inte nöjt sig med att lära att Guds kraft och Andens verksamhet är förenade med vattnet i dopet, utan menade att dettas substans förändrades i analogi med vad som sker med nattvardselementen.⁹ Å andra sidan hade man också på reformert håll gått till ytterlighet, då man förändrade och gallrade i dopliturgin som om Nya testamentet vore »ett slags liturgisk lagbok».¹⁰ I synnerhet baptismen såg dopet blott som en yttre mänsklig bekännelsehandling i stället för Guds egen skaparhandling, detta är, menade Ullman, »ett avfall från det bibliska sakramentbegreppet».¹¹

Dopet är i stället den yttre akt, som genom ett inre skeende inlemmar den enskilde i kyrkans organism. Det är *sacramentum initationis*, porten in i kyrkan, grundläggningen till helgelseverket,¹² allt församlingslivs utgångspunkt, villkoret och förutsättningen för den yttre kyrkan.¹³ För-

⁶ *Liturgik* II:2:145, cf. Ullman 1878a, s. 9ff., Ullman 1924, s. 5 och 9, Harnack 1862, § 63, Harnack 1869, s. 190f.

⁷ *Liturgik* II:2:147, *Liturgik* II:2:150.

⁸ *Liturgik* II:1:71, Ullman 1878a, s. 9 och 13, cf. Ullman 1924, s. 9. Samma tanke anföres av den lundahögkyrkliga Flensburg i SwKT 5 (1859), s. 126f., se härtill Wallgren 1959, s. 382, Petersson 1977, s. 18; författarattributionen se Ölander 1949, s. 157.

⁹ *Liturgik* II:2:172f. Ullman bygger härvid på Höfling 1846, s. 472. Till frågan se Lengeling 1963 och där a.a., Eisenhofer 1932, s. 544f.

¹⁰ *Liturgik* II:2:174, Ullman 1873b, s. 31. Cf. Höfling 1854, s. 22: »Christus war kein liturgischer Gesetzgeber».

¹¹ Ullman 1873b, s. 34f.

¹² Ullman 1878a, s. 8.

¹³ *Liturgik* II:2:77, *Liturgik* II:2:140, *Liturgik* II:2:294, *Liturgik* I:17. Ullman ser dopet som »den egentliga ingången [till kyrkans] samfundsgemenskap». Se härtill StrD domboks prot. 31/8 1899, A VI:3, StrDA, ULA. I visitationstalet i Sköllersta 1896 (prot. § 6, E III:100, StrDA, ULA) påpekar han hur de odöpta »såsom hedningar stå utom den kristliga församlingen och framtidsutsikten härav vore den, att kristendomen bleve undanröjd och hedendomen trädde i dess ställe». Cf. Jensen 1887, s. 101f.

samlingen är *per definitionem* »den döpta Herrans församling».¹⁴

Själva dopaktens betydelse inskränkes således inte till att vara »ett verk blott för ett ögonblick», eftersom »själva saken, som det [*scil.* sakramentet] betyder» varar »ända till döden, ja ända till uppståndelsen på yttersta dagen».¹⁵ I det utvärtes döpadet är i stället Gud det handlande subjektet, den som sätter baptizanden »i sakramental förbindelse med Gud själv och på reallt sätt meddelar åt dem som döps gudomligt pånyttfödande och helgande krafter» säger Ullman i polemik mot »den reformerta kyrkans gamla grundlyte», vilket han återfann i baptismen, metodismen och även i nyevangelismen, att också i dopet söndra det yttre och det inre från varandra.¹⁶ I nattvarden är, säger Ullman på vanligt lutherskt vis, det synliga brödet och vinet på ett osynligt sätt Kristi kropp och blod.

Det synliga i nattvarden är *åtnjutandet av bröd och vin*. Det osynliga är *Jesu Kristi lekamen och blod*, eller närmare bestämt, Jesu Kristi förklarade och av det gudomliga livet genomträngda *människonatur*, vars väsentliga beståndsdelar utgöras av hans kropp och blod. – *Förhållandet emellan det synliga och det osynliga* i nattvarden är detta, att den levande, vid nattvarden personligen närvarande Herren Kristus låter det lekamliga ätandet av brödet och drickandet av vinet bliva ett ätande och drickande av hans kropp och blod, 1 Kor. 10:16. *I, med och under brödet och vinet meddelar Herren av sitt väsen och sin natur åt vår naturs djupaste grund på ett för oss outrannsaktligt sätt*.¹⁷

Det löfte som är knutet här till är syndernas förlåtelse, vilken leder till fullkomlig gudsgemenskap och »hjärtats och viljans omskapelse till villighet och förmåga att lyda Gud».¹⁸ Människan försätts alltså, genom Kristus, i den relation till Gud, som fanns före syndafallet.

Nattvarden bekräftar den syndaförlåtelse, som ligger i dopet, säger Ullman. Den är den näring, som trons liv behöver för att inte förtvina och dö. Nattvarden är *sacramentum nutritionis*.¹⁹ Den ställer kommunikanten »i andelekamlig persongemenskap med Kristus, församlingens

¹⁴ Ullman 1878a, s. 17, Ullman 1924, s. 11, Harnack 1845, s. LXXXIII. Cf. Ullman i visit. prot. Hammar 1898, § 6, E III:44, StrDA, ULA.

¹⁵ Ullman 1878a, s. 10.

¹⁶ Ullman 1878a, s. 11, cf. Ullman 1905, s. 23.

¹⁷ Ullman 1872a, § 37:1, Ullmans kursiv; cf. Ullman 1908a, s. 92f. Till denna förening av det andliga och det fysiska i nattvarden finner vi en parallell hos Grundtvig 1868, s. 96f., här till se Aronsson 1960, s. 150.

¹⁸ Ullman 1908a, s. 94. Han sammanfattar 1872, § 37:2, nattvarden välsignelse såsom »a) tillägnelse och bekräftelse för den enskilde av syndaförlåtelsens gåva. b) Stärkande och förökande av det andliga livet. c) Befästande av den broderliga kärleksgemenskapen med andra Herrans trogna. d) Stärkande av hoppet om den saliga uppståndelsen». Nattvarden »inre» gåvor får således också »yttre» följdverkningar.

¹⁹ *Liturgik* II:2:267. *Liturgik* II:1:73.

himmelska Huvud och brudgum och [kommunikanten] träder med detsamma även i den innerligaste gemenskap med hans mystiska lekamen, hans brudförsamling i himmelen och på jorden».²⁰ Ja, i nattvarden förenas Jesu liv med människans; hans heliga mänskliga natur förenas med »vår oheliga stoftnatur» och »renar och fullkomnar» människans väsen och »upphöjer det till släktskap med Gud själv, i det att vi få något av Guds natur och väsen i oss».²¹

Också Guds ord har både en yttre och en inre karaktär. Det är å ena sidan de ord och satser, varigenom Gud meddelar sig med mänskligheten. Det föreligger dels i Bibeln, dels i det muntliga vittnesbörd och de uppbyggelseskrifter, som »till dess väsentliga innehåll är ett utflöde ur Skriften och är med Skriften överensstämmande», dvs. »Kristi kyrkas bibelenliga förkunnelse».²² Detta yttre ord är bärare av ett inre budskap. Den helige Ande »är i och med Ordet personligt närvarande och verksam» och meddelar sig klart och entydigt »i Ordets sinnligt förnimbara form» och skänker härigenom »sin kraft, sitt ljus och liv».²³ Gud har alltså genom Ordet uppenbarat och meddelat sig med den skapande världen på ett för människan intellektuellt uppfattbart sätt.

Ullmans bibelsyn har, med särskild hänsyn till Gamla testamentet, tidigare behandlats av Sten Hidal. Hans inställning till den framväxande historisk-kritiska bibelsynen sammanfattats av Hidal i fem punkter: (a) Bibeln är urkunden för Guds uppenbarelse, (b) dess förening av gudomligt och mänskligt är en analogi till inkarnationen, (c) bibelkritiken är berättigad endast i den mån den riktar sig mot Bibelns mänskliga sida och alltså utgår ifrån och erkänner att Bibeln uttrycker en gudomlig uppenbarelse, (d) men även i de kritiserade texterna finns en kärna av »äkta» ord; (e) Nya testamentet är av högre dignitet i kyrkan än det Gamla, även om kyrkan i sin förkunnelse inte får försumma Gamla testamentet.²⁴

Uppgiften är här inte att diskutera Ullmans bibelsyn i hela dess vidd och utveckling i sitt tidshistoriska sammanhang, utan blott att klarlägga hur han uppfattade förhållandet emellan Bibelns yttre, mänskliga sida och den inre, andliga, gudomliga. Under 1800-talets senare del och decennierna kring sekelskiftet var bibelsynsfrågorna en stor kontroverspunkt i kyrkolivet och Ullman, liksom alla andra teologer, tvangs att ta ställning till den nya historisk-kritiska forskningens metod och resul-

²⁰ *Liturgik* II:2:300, cf. *Liturgik* II:2:290, Ullman 1900b, s. 139.

²¹ Ullman 1900b, s. 140.

²² Ullman 1872a, § 34:1, cf. Ullman 1908a, s. 85f., *Liturgik* I:55, Ullman 1923, s. 14.

²³ Ullman 1872a, § 34:2, cf. Ullman 1908a, s. 85f.

²⁴ Hidal 1979, s. 117ff.

tat.²⁵ I flera avseenden gick han dennas metoder och forskningar bejakande, men ingalunda okritiskt till mötes.

Han avvisade därvid såväl rationalismens »självsvåldiga, pietetslösa, ej sällan t.o.m. fräcka framfart på Bibelns heliga mark» som också »det s.k. ultra-ortodoxa betraktelsesättet», den mekaniska verbalinspirations-teorin.²⁶ Bibeln är varken en vanlig, blott mänsklig bok eller en immanent upphöjd, blott gudomlig bok. När han skall formulera Bibelns karaktär av helig skrift sker det genom en direkt parallell till kristologins tvånaturslära. Nyckelordet är »gudmänsklig». I Bibeln förenas »männsliga affektioner och faktorer» med »gudomligt sanningsljus och andekraft» ty det har »behagat Guds allrahögsta vishet att låta sin uppenbarelse skriftliga urkund framträda i denna gudmänskliga gestalt».²⁷ *Bibelns Gudmänskliga karaktär* var också titeln på en skrift i ämnet av hans hand, som i en andra upplaga 1914 utkom i Adolf Kolmodins skriftserie *Bibliska tids- och stridsfrågor*. Tvivelsutan ligger i valet av publiceringsforum ett ställningstagande i den bekanta bibelteologiska striden kring Kolmodins person och uppfattning. Den kyrkliga bibellinjen och framtidens bibelteologi hävdades enligt Ullman varken av S.A. Fries' rationalism eller av Axel B. Svenssons verbalinspiration.²⁸ Bibelkritiken har – då den inte »urartat [. . .] till osund överdrift» genom t.ex. källsöndringsteorins atomisering av texterna – i många stycken vunnit obestridligt viktiga resultat, säger Ullman vid prästmötet i Strängnäs 1923.²⁹ Bibeln är »allt igenom mänsklig och allt igenom gudomlig. Hon är ett Guds människoblivande i ordets form och har samma underbara karaktär som den personlige gudamänniskan själv».³⁰ Skriften har alltså både en yttre och en inre, en mänsklig och en gudomlig sida. Kristus är Gud och människa och Bibeln en gudmänsklig bok med två naturer

²⁵ Bibelsynsfrågorna i Sverige behandlas t.ex. av Hidal 1979. Cf. även Hörmander 1980, s. 80–88. Till det sistnämnda, se Ullman 1906c, s. 290, jfr härtill Lönnbeck 1907, s. 7ff. och 55ff. och Ullmans genmäle härtill, Ullman 1907a, s. 102ff.

²⁶ Ullman 1914a, s. 38. Ullman 1906c, s. 290.

²⁷ Ullman 1906c, s. 298 och 304ff. Ullman talar 1884c, s. 96, om Kristi gudmänskliga person som är »undret över alla under», cf. Ullman 1885, s. 20, Ullman 1886a, s. 28. Cf. t.ex. Kählbrandt 1869.

²⁸ Mellan den 'radikale' Fries och den 'konservative' Kolmodin hade en uppmärksammas kraftmätning ägt rum vid tillsättning av professuren i exegetik i Uppsala 1901–03 där den lågkyrkliga och EFS-anslutne Kolmodin avgått med segern. Se härtill Lundqvist 1970, Lundqvist 1977, s. 192–227, Hidal 1979, s. 93ff. Mellan den ur annan ståndpunkt såsom 'radikal' betraktade Kolmodin och den 'konservative' Svensson hade en lika uppmärksammas kraftmätning ägt rum 1909–11, vilken resulterade i EFS:s splittring och Missions-sällskapet Bibeltrogna vänners bildande under Svenssons ledning. Se härtill Lundqvist 1977, s. 228–263, Hidal 1979, s. 170ff.

²⁹ Ullman 1923, s. 7.

³⁰ Ullman 1874b, s. 10 (även Ullman 1893a, s. 10), Ullman 1904b, s. 22. »Faktiskt har ju den heliga skrift även en mänsklig sida», Ullman 1906c, s. 298.

som varken får förväxlas eller kan särskiljas och där den ena icke är tänkbar utan den andra.

När Ullman erkänner att skiljaktigheter eller vissa yttre oegentligheter kan förekomma i Bibeln vad gäller t.ex. historiska skrivfel, minnesfel eller bristande kännedom om förhållandena,³¹ kan förklaringen här till också rymmas inom hans kristologiska bibeltolkningsstruktur. Visserligen är Kristus både Gud och människa, varvid dennes gudomliga person antagit mänsklig natur och den mänskliga naturen de gudomliga egenskaperna. Denna *communicato idiomatum* förstår Ullman, här till påverkad av Thomasius, på ett kenotiskt sätt.³² När inkarnationen åstadkommer en *unio personalis* hos Kristus inskränker denne frivilligt sina gudomliga egenskaper, exempelvis allestädesnärvaron eller allvetenheten, för att gå in i det mänskligt och jordiskt begränsade sättet att vara till.³³ När Ullman anlägger en från kristologin hämtad förståelsemodell vis-a-vis Bibeln, måste vi också räkna med hans *kenosis*-tanke. »För Gudsuppenbarelsen överhuvud är det utmärkande, att Gud [. . .] har sänkt sig ned i mänsklighetens, i tidens förhållanden, växlingar och inskränkningar», säger han,³⁴ och till »den förefintliga motagningsförmågan hos det folk (Israel), åt vilket den först delgavs».³⁵

Bibeln har således både en yttre mänsklig och en inre gudomlig sida, men dessa båda sidor är »sammangjutna på ett sätt, som är alldes

³¹ Ullman 1914a, s. 28. »Uppenbarelseandens inflytelse» fluktuerar genom »mångfaldiga nyanseringar, livfull växling av än starkare, än svagare meddelelser [...]. Inspirationen verkade alltså ingalunda såsom det alltigenom likmässiga trycket av en mekanisk apparat, utan personligt, organiskt, med så att säga elastisk anpassning såväl efter de inspirerade författarnas andliga och naturliga själsliv som efter de ämnen som de skulle återgiva». Ju mera centralt frälsningshistoriska frågor som behandlades desto intensivare var inspirationen, medan på andra punkter Anden tycktes »draga sig relativt tillbaka» och lämna utrymme för författarnas mänskliga brister, Ullman 1914a, s. 31f. Inte ens Herrens bön och instiftelseorden till nattvarden är likalydande i evangelierna, påpekade han 1906c, s. 291.

³² Erlangenteologen Gottfried Thomasius utgav 1852–61 *Christi Person und Werk* och förde där fram *kenosis*-läran. Grundtanken är, att Kristus vid inkarnationen utblottat sig (ἐκένωσεν) på allt som går utöver det mänskliga förståndets fattningsgåvor och avlagt de gudomliga egenskaper som står i relation till skapelsen, för att vid förhärligandet återtaga dem. Thomasius 1857, § 43. I företalet till sin *Kristlig religionslära*, 1872, s. VI, anger Ullman att han i sin framställning byggt på Thomasius' arbete och detta blir tydligt när han i § 28:3 ansluter sig till dennes *kenosis*-lära. Denna uppfattning avviker från klassisk luthersk kristologi i det att den förra menar att Kristus utblottades i inkarnationen på de nämnda egenskaperna, medan den senare uppfattningen menar att han väl ägde dem, men avstod från att bruka dem, se t.ex. FC 8 (SKB, s. 525f.). Cf. Eklund 1876–77, s. 64ff. Om Thomasius' *kenosis*-teologi, se Jordan 1919 och främst den grundläggande framställningen om kenotiken, Breidert 1977, s. 52–114. Om Schellings influenser på *kenosis*-läran, se Breidert 1977, s. 288–291.

³³ Ullman 1872a, § 28:3, Ullman 1881a, s. 61f., Ullman 1908a, s. 67f.

³⁴ Ullman 1914a, s. 19, cf. s. 34.

³⁵ Ullman 1914a, s. 22.

enastående i hela mänsklighetens historia och litteratur», även om den »likvisst här och där företer icke obetydliga spår av den mänskliga begränsningen och ofullkomligheten» hos författaren. Ullman är medveten om de problem som är knutna härtill, men säger sig inte vilja inlåta sig på försöket att klargöra »den innersta arten av denna samverkan» emellan det gudomliga och det mänskliga i Guds självuppenbarelse.³⁶ Med ett på bibelteologin tillämpat kenotiskt betraktelsesätt – i överensstämmelse med hans kristologi – blir det möjligt för Ullman att hålla samman de båda sidorna, utan att någon av dem försummas.³⁷ Det är fråga om en gudmänsklig bok, ändlig och oändlig på samma gång. Det är inte »bibelboken såsom sådan» som är kyrkans trosföremål, utan den gudomliga sanning, som finns däri och som »under kyrkans hela historia har bekräftats och ännu dagligen bekräftas i sin osvikliga sannfärdighet genom den gudomlige Andens vittnesbörd och verksamhet» säger han i tydlig samklang med erlangenskolans erfarenhetsteologi.³⁸

Ullmans nådemedelsteologi korresponderar sålunda med hans kristologi och organismteori. Både Ordet och sakramenten meddelar i en *unio mystica* och i lika mån »hela Kristus» åt hela människan. Det är fråga om »en enhet, som ligger långt innanför eller rättare sagt högt ovanför området för vårt klara medvetande och begripande; en gemenskap emellan den förhärligade Gudamänniskans väsen och de med Kristus förbundna människornas väsen och natur».³⁹ I nådemedlen är Kristus verksam »i egen person».⁴⁰ Ordet och sakramenten är organiskt förenade med kyrkan och Kristus och de förenar sig i de två naturerna, där det yttre jordiskt synliga är bärare av det inre himmelskt andliga. Nådemedlens inre karaktär och gäva strävar efter att framställas på det yttre sätt och med de element som Kristus själv instiftat härtill.

d) Ämbetet

Prästämberet är en organisk del av kyrkan. Ullman har klargjort att det inte endast hör till kyrkans *bene esse* utan till dess *esse*. Det är m.a.o.

³⁶ Ullman 1914a, s. 30.

³⁷ Ullman 1906c, s. 305f.

³⁸ Ullman 1874b, s. 19, cf. Harless 1872, s. 185. Thomasius 1867, s. 245, Keller-Hüschemenger 1963, s. 34ff., Track 1980.

³⁹ Ullman 1878, s. 4f.

⁴⁰ Ullman 1881b, s. 16.

konstitutivt för kyrkan och varken får eller kan saknas.¹ Genom att understryka hur prästämbetet vilar på ett kristologiskt fundament har Ullman markerat dess innersida. Ämbetet är inte en mänsklig anordning, som kyrkan kan ha eller mista, utan är på ett bestämt sätt instiftat och anordnat av Kristus själv, för att de av honom likaledes instiftade nådemedlen skall kunna fungera och brukas i kyrkan.² När prästämbetet är givet åt kyrkan av kyrkans Herre, ligger dess ursprung i den andliga världen, samtidigt som det i den yttre synliga världen skall fungera på ett konkret sätt. Dess uppdrag är att i kyrkans namn och till dess tjänst handha ordets predikan och sakramentens utdelande.³ Prästämbetets ort är kyrkan och dess uppdrag nådemedlen. Liksom både kyrkan och nådemedlen är på en gång synliga och osynliga är också ämbetet synligt och osynligt, det hör hemma både i den inre och den yttre kyrkan. Prästen är skyldig att inför Gud göra »räkenskap för sitt ämbetes utövning», likaväl som han inför den yttre kyrkan är ansvarig endast för huruvida ämbetet fullgöres »enligt Herrens vilja dvs. i överensstämmelse med den heliga skrift».⁴

Rekryteringen till prästämbetet sker inte såsom till andra yrken, ämbeten eller tjänster. Det är fråga om en vocation, en särskild kallelse från Herren till det ämbete som han själv instiftat. Det är han »som alltfört uppväcker, utrustar och giver personer till ämbetets utförande». Eftersom prästämbetet är Guds egendom, måste prästen genom »uttrycklig kallelse av Gud» befullmäktigas härtill för att kunna fullgöra ämbetets plikter, inte efter eget gottfinnande utan i lydnad mot Gud. Härigenom har han också givits löfte om att få tillägna sig den särskilda nåd och välsignelse och det stöd och skydd, som Gud knutit till sitt prästämbete.⁵ Det är sålunda nödvändigt med en inre, andlig kallelse till prästämbetet.

Det räcker emellertid inte därmed. Uppfattningen av kyrkan såsom en organism avvisar tanken på att prästämbetets utövning skall basera sig på blott en inre kallelse och övertygelses grund. Då prästämbetet är givet åt den konkreta kyrkan såsom korporativ storhet, sker individens kallelse därtill också på ett yttre sätt.⁶ Lekmannapredikan, vare sig den sker i kyrklig eller frikyrklig anda avvisas således med bestämdhet av Ullman. Den medför »vådor för kyrkosamfundet, oundvikliga just

¹ Cf. Aulén 1942, s. 435, Harnack 1862, § 79.

² *Liturgik* II:2:313, cf. Harnack 1862, § 79f.

³ *Liturgik* II:2:313, 314.

⁴ *Liturgik* II:2:314. Citatet fortsätter: »Så vida och så länge de det göra äro församlingarne skyldiga dem hörsamhet såsom varande de kallade och befullmäktigade förvaltarne i den gudomliga nådeshushållningen». Cf. Harnack 1862, § 87–88.

⁵ *Liturgik* II:2:314f.

⁶ Cf. Harnack 1862, § 85.

emedan de ligga i denna verksamhets eget väsen».⁷ Det är kyrkan som utväljer och kallar kandidater till ämbetet. Detta kan först sägas ske på ett förberedande sätt, så att kallelsen till ämbetet eller den lokala tjänsten är rättsligt ordnad och giltig. Detta äger rum genom den teologiska examinationen, juridisk och formenlig presentation och genom röstpluralitet vid val till en viss tjänst.⁸ Men den »egentliga, högre, gudomliga *vokationen* sker först genom själva *ordinationen*».⁹ Vid prästvigningen förenas »den personliga, inre kallelseförvisningen på organiskt sätt med den gudomliga kallelsebefallningen (uppdraget) samt det densamma motsvarande överlämnandet av ämbetsmakten».¹⁰

På motsvarande sätt uppfattar han kyrkoherdeinstallationen som den yttre akt, varigenom en präst anvisas att fullgöra sitt ämbete i en lokal församling och denna församling får samtidigt anvisning »att betrakta denne såsom sin pastor». Bandet mellan prästen och församlingen är inte bara av yttre, kyrkorättsligt reglerad art. Det har också en inre, andlig betydelse. Prästen får uppdraget att »föra denna församling såsom Kristi brud fram till hennes brudgum». Eftersom relationen således är av både yttre och inre slag skall den upprättas i en gudstjänst – dock utan att installationen gestaltas på en sådant sätt att den framstår som en förnyad prästvigning. Den andliga »förmälningen» markeras genom gudstjänsten såsom sådan, den kyrkorättsliga sidan genom att installationen förrättas av »kyrkostyrelsen i kraft av dess episkopala ställning».¹¹ Biskopen s.a.s. presenterar den tillträdande prästen för församlingen och ställer in honom i tjänsten.

Det yttre tecken som användes vid prästvigningen är handpåläggning och bön. Detta är, säger Ullman, inte bara en »sinnebildlig åtbörd, som åskådliggör att personen i fråga härmed destinerats till helig tjänst». Den har också en inre, gudomlig kraft med sig. Prästämbetets plikter och rättigheter, löften och nådegåvor och därmed »ämbetet självt» blir »i och med den av församlingens bön beledsagade handpåläggningen reallt lagda uppå den som ordinerats, så att han härmed undfår den utrustning, som han har av nöden för den heliga tjänstens verk». Även om äldre lutherska dogmatiker »i antiromerskt intresse» anfört viss reservation mot handpåläggningen, så kan de dock »icke annat än

⁷ Ullman 1889, s. 9.

⁸ *Liturgik* II:2:322. Ullman följer här (som han anger i en not) Zezschwitz i PRE 11 (i 3 uppl. 1883, s. 79). Till det föregående, cf. Ullmans installationstal i Österåker 1891, visit.prot. ibid., mom. B, E III:160, StrDA, ULA.

⁹ *Liturgik* II:2:322.

¹⁰ *Liturgik* II:2:322f.

¹¹ *Liturgik* II:2:340.

erkänna denna objektiva kraftverkan av den kyrkliga ordinationen», framhåller han.¹² Det är, på liknande sätt som i sakramenten, fråga om en yttre konkret handling med ett reellt andligt innehåll.

Prästämberet har alltså både inre och yttre karaktär. Man måste visserligen förståelsen av Ullmans ämbesteologi i det konkreta fallet skilja mellan ämbetsbärarens person och ämbetet självt. Prästen är, i ordens egentliga mening, en yttre bärare av det inre, andliga ämbete, som är honom givet av Kristus. I ämbetets utövning träder prästens person tillbaka och handlar »i Herrens namn, på hans fullmakt».¹³ Det inre budskapet och dess yttre budbärare är på så sätt förenade. Kristus talar och handlar genom kyrkans ämbete.

e) Gudstjänsten

När här konstaterats att Ullman bestämmer kyrkans väsensart såsom samtidigt synlig och osynlig, har också visats hur den inre, osynliga kyrkan i enlighet med sitt eget väsen strävar efter och måste uppenbaras i den yttre. Detta, den yttre kyrkans 'framställande' av den inre, sker också och i synnerhet i kulten, i kyrkans gudstjänst.¹ Hur uppfattar Ullman det nämnda förhållandet vad avser gudstjänsten?

[. . .] den kristliga kyrkans kult eller utvärtes gudsdyrkan har sitt ursprung i själva kristendomen eller i den genom Kristus tillvägagragta personliga gemenskapen emellan Gud och människorna, i det att å ena sidan de av Kristus själv anvisade medel, genom vilka denna gemenskap med Gud kommer de enskilda människorna till del, äro av utvärtes, sinnligt förnimbar beskaffenhet; å andra sidan det religiösa liv, vilket denna gemenskap med Gud i Kristo hos människorna framkallar, såsom varande ett i högsta grad intensivt och organiskt eller samfundsmässigt liv med nödvändighet fordrar att få uppenbara sig utåt och detta på ett sätt, som motsvarar dess inre organiska väsen.²

Gudstjänsten har således sin utgångspunkt, inte, som vi tidigare sett Ullman avvisa, i mellanmänskliga överenskommelser eller beslut, utan i kyrkans eget inre liv, i den trons gemenskap, som, till följd av Kristi försoning, existerar emellan Gud och människan. Det är detta liv som »med nödvändighet» måste ta konkret gestalt i kyrkan, kristendomens uppenbarelsereform och redskap.³ Kyrkan fostrar sina medlemmar till en inre, osynlig enhet med varandra och med Kristus, en enhet som på ett

¹² *Liturgik* II:2:329.

¹³ *Liturgik* II:2:314.

¹ *Liturgik* I:49. Cf. Schoeberlein 1859, s. 91, Kliefoth 1844, s. 72, Höfling 1854, s. 11.

² *Liturgik* I:17. Cf. Ullman 1915b, s. 9.

³ *Liturgik* I:2.

förnimbart sätt skall avspeglas i sinnevärlden, vilket sker i gudstjänsten.⁴ Gudstjänsten är således det sätt varpå såväl kyrkans trosliv synliggöres, brister ut och ger sig luft,⁵ som den gemenskap där den enskilde kristnes inre liv på ett samfällt och påtagligt sätt har sitt uttryck.⁶ »I och genom kulten eller det liturgiska, gudstjänstliga handlandet utövar det kyrkliga samfundet sitt gemenskapsliv med Gud och detta på ett sätt, som står i överensstämmelse med egendomligheten av detta dess inre liv.» Detta sker genom bekännelse, sång, bön, lovsägelse, sakramentsfirning, fr.a. i nattvarden, meditation och predikan.⁷ I sitt herdabrev 1889 uttrycker Ullman sin syn med all tydlighet: Gudstjänsten har för församlingens organiska liv och växt hjärtats och lungornas uppgift. Den är »den förnämsta yttringen» av församlingens inre liv och dess outhärliga källa »till städse förnyad näring och frihet».⁸ Till följd av kyrkans organiska karaktär föreligger en överensstämmelse emellan den inre osynliga kyrkan och det yttre synliga liv som gestaltas i gudstjänsten. Den yttre kyrkans uppgift är att i gudstjänsten framställa, uppenbara och synliggöra den inre. Det vore därför i strid mot kyrkans väsen och natur om gudstjänsten utformades till följd av godtycke, tillfälligheter eller annat som inte har sitt ursprung och organiska sammanhang i det trons liv som är kyrkans. Kulten »växer fram med fri nödvändighet utur själva det kristliga samfundets inneboende kristliga liv och avspeglar fördenskull i hela sin yttre företeelse såväl de lagar, som äro för detta inre liv bestämmande, som den egendomliga arten och kraften av det liv, som i kulten söker sig ett uttryck» säger han.⁹ »Gudstjänsten är en på samma gång fri och självnödvändig *framställning* eller närmare en *utövning* av det kristliga församningslivet såsom sådant».¹⁰ Den är en manifestation av det som är mänsklighetens egentliga uppgift.

⁴ *Liturgik* I:4, Ullman 1871a, s. 47. Cf. Höfling 1854, s. 5: »Die sichtbare Kirche mit ihrem Kultus erscheint daher als eine zugleich göttliche und menschliche Stiftung, indem sie ein auf substantielle göttliche Grundlage, unter Leitung des heiligen Geistes sich bildendes Werk der erlösten menschheit ist.»

⁵ *Liturgik* I:7f., Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 16, ULUS.

⁶ *Liturgik* I:15f.

⁷ *Liturgik* I:17, cf. Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 16, ULUS.

⁸ Ullman 1889, s. 24f. Ullman 1887, s. 20f.

⁹ *Liturgik* I:18, cf. Ullman 1871a, s. 178 och ovan, kap. 5e. »Der Kultus ist eine eigenthümliche, natürliche und notwendige Funktion des religiösen Lebens», Höfling 1854, s. 1. »Aber so wesentlich notwendig es ist, dass wir den Gottesdienst also zuerst als einen inneren Vorgang, als eine Herzens- und Gemüthsbewegung betrachten, so wenig können und dürfen wir doch bei dieser seiner Innerlichkeit stehen bleiben, weil er selbst in der selben nicht verharret und verharren kann, sondern mit Notwendigkeit aus ihr in die äussere Erscheinung übergeht», Höfling 1854, s. 7.

¹⁰ *Liturgik* I:25, cf. Ullman 1878b., s. 15, Ullman 1887, s. 20.

Gudstjänstens yttre form måste alltså reflektera, »stå i motsvarighet emot» dess inre innehåll och denna yttre gestalt utformas på så sätt, att »det inre heliga innehållet kan däruti finna ett värdigt och motsvarigt uttryck». Endast därigenom har den sitt berättigande.¹¹

Det är alltså klart hur tydligt den av Ullman företrädde uppfattningen av den inre och yttre gudstjänstens sammanhang skiljer sig från upplysningsliturgikernas användande av samma termer. För dem var »den inre religionen» den till vilken människan var bestämd enligt sin natur. Gudstjänsten, *Religionscultus*, den »yttre religionen», var det sätt på vilket människan eftersträvade att uppnå »den inre religionen». ¹² »Den yttre religionen» har alltså för upplysningen sitt värde endast i den mån den befordrar den »inre», ¹³ ja, är egentligen umbärlig.¹⁴

Kraften i detta trons inre liv resulterar – inte efter kommando och inte på ett stumt mekaniskt sätt – i att kyrkan firar gudstjänst, säger Ullman. Den yttre, synliga gudstjänsten och den inre går därför inte att skilja från varandra. Gudstjänsten är – på samma sätt som kyrkan – på en gång synlig och osynlig.¹⁵ Kulten skall ge en konkret, åskådlig framställning av sitt eget innehåll. Den skall ge ett kongenialt uttryck för tron – den tro som kyrkan har såsom ett *depositum* – av och i Gud, och vara Kristi kropps manifestation i världen.¹⁶ Kyrkan »framställes» i gudstjänsten, där församlingen »utövar» sitt gemenskapsliv med Gud i Kristus.¹⁷ Såsom Kristus på ett osynligt sätt är identisk med Gud och under avläggande av sin gudomliga härlighet i inkarnationen låtit sin gudomliga natur uppenbaras i den mänskliga, så äger också den jordiska kyrkans gudstjänst rum i förening med den himmelska, och den himmelska kyrkan framställes och uppenbaras i den jordiska kyrka, som är Kristi kropp. Den himmelska kyrkans aktivitet är »evig gudstjänst», säger Ullman,¹⁸ och när den med nödvändighet realiseras sker det i gudstjänstens form, visserligen inte i all sin himmelska härlighet, utan på samma sätt som Kristus blev människa: i inkarnationens kenotiska dräkt.

Det föreligger alltså ett organiskt samband, en omedelbar gemenskap emellan den yttre och den inre gudstjänsten, som också den går att beskriva i kristologiska och sakramentala kategorier, *finitum capax infiniti*.

¹¹ *Liturgik* I:50, Ullman, *ms Betydelsen och bruket*, I, s. 16, ULUS.

¹² Ehrensperger 1971, s. 50.

¹³ Winter 1809, s. 30f.

¹⁴ Biemert 1934, s. 480. Se här till Ehrensperger 1971, s. 48f.

¹⁵ Cf. Höfling 1854, s. 8, Marheineke 1837, §§ 64–65.

¹⁶ *Liturgik* I:19.

¹⁷ Om kulten såsom *Darstellung*, se Höfling 1854, s. 11.

¹⁸ Ullman 1922, s. 160. Cf. Berger 1986, s. 177–186.

7. Sacramentum och sacrificium

a) Inledning

Ytterligare en övergripande och mycket viktig tankelinje i Ullmans teologi är det nödvändigt att klarlägga. Vi har sett hur han i framställningen av sin ecklesiologi markerar att kyrkan är en organiskt levande storhet. Den är en gudomlig institution, som uppenbarar och 'framställer' sig själv i den synliga världen. Kyrkan är till sitt väsen och för sin existens inte beroende av människors tro eller antal. Utan att vara skild från den är den ett i förhållande till dem självständigt subjekt, en objektiv storhet. I synlig måtto består kyrkan av de döpta.

När kyrkan alltså både är en Guds manifestation i världen och de döpta lemmarna i Kristi kropp markerar detta den spänning som råder emellan det objektiva, gudomliga å ena sidan och det subjektiva, mänskliga å den andra. För Ullman är denna dubbelhet självklar:

Det är ett axiom, som ej kräver bevis, att kristendomen, eller människornas livsgemenskap med Gud i Kristus uppenbarad, bär uti sig tvenne faktorer: å ena sidan Guds självmeddelelse åt människorna, å andra sidan människornas tillägnelse av den gudomliga gåvan genom hjärtats tro. Det förra momentet, själva frälsningens fakta, plägar man beteckna såsom det *objektiva*, det senare eller den kristna tron såsom det *subjektiva* i den kristna religionen. På fasthållandet och betonandet av dessa båda kristendomsmoment i deras behöriga inbördes förhållande beror sundheten och kraften av kristendomsförkunnelsen och den kristliga fromheten.¹

Kristendomen sammanfattas definitionsmässigt såsom den genom Kristus åstadkomna relationen emellan Gud och människan. En liknande övergripande formulering hade erlangenteologen Hofmann gjort i sitt programmatiska och mycket lästa bokverk *Der Schriftbeweis* (1852–56), när han såg den kristna troserfarenheten såsom den i Kristus förmedlade personliga gemenskapen mellan Gud och mänskligheten.² Det är

¹ Ullman 1896a, s. 3. Cf. Ullman 1894a, s. 5f.

² Hofmann 1857, s. 32, cf. Joest 1981, s. 168.

fråga om ett möte mellan två parter, mellan det gudomligt objektiva och det mänskligt subjektiva.

När vi nu skall se hur Ullman på olika områden uppfattar förhållandet och bestämmer balansen emellan dessa båda drag, skall vi lägga märke till hur denna dubbla kommunikation, främst i gudstjänsten på ett särskilt sätt kommer till uttryck i begreppsparet *sacramentum-sacrificium*:

Allt det, varmed Gud i kulten av fri nåd kommer till församlingen och som Han där skänker henne, kunna vi med ett sammanfattande ord kalla *sacramentum*; och det, varmed församlingen å sin sida kommer Gud till mötes och som hon till honom frambär, kalla vi *sacrificium*. Dessa båda, det sacramentala och det sacrificiella utgöra i förening den kristliga kultens innehåll.³

Vi har tidigare mött uttrycken i översikten över den konfessionella lutherdomens liturgik, och det uppvisades hur de är ett grundläggande paradigm i Theodor Kliefoths liturgiska tänkande.⁴ Den konkreta gudstjänsten är ett möte mellan Gud och människan och måste därför bestå av såväl sacramentala som sacrificiella moment, varvid de förstnämnda sammanfattas såsom Guds tilltal och de senare som det mänskliga svaret.⁵

För svenska läsare hade Gottfrid Billing, då docent i praktisk teologi i Lund, 1868 presenterat det av Kliefoth framlagda programmet i sin skrift *Om Sacramentum och Sacrificium i den Lutherska kulten*.⁶

Utgångspunkten här till hämtar de nämnda författarna i CA:s apologi, artikel 24, där det, som en konsekvens av den utförda rättfärdiggörelseläran och i kritik mot den medeltida mässoffersläran säges:

Die Theologen pflegen recht zu unterscheiden *sacrificium* und *sacramentum*, Opfer und Sacrament. Nu das *genus* wollen wir lassen sein *ceremonia* oder heilig Werk. *Sacramentum* ist ein *ceremonia* oder äusserlich Zeichen oder ein Werk, dadurch uns Gott gibt dasjenige, so die göttliche Verheissung, welche derselbigen Ceremonien angeheft ist, anbeutet. Als die Tauf ist ein Ceremonie und ein Werk, nicht das wir Gott geben oder anbieten, sondern in welchem uns Gott gibt und anbeut [...] Wiederum

³ *Liturgik* I:27, cf. Ullman 1871a, s. 20, Kliefoth 1847, s. 12 (Ullmans exemplar i UUB).

⁴ Ovan kap. 2e.

⁵ KLA 7, s. 69f.

⁶ Billing 1868 redovisar, s. 4, att han för sitt arbete (liksom också Ullman, *Liturgik* I, opag. företal) begagnat KLA. Med hänsyn till liturgiska frågor redovisade Billing också sin tacksamhetsskuld till Carl Olbers.

sacrificium oder Opfer ist ein *ceremonia* oder ein Werk das wir Gott geben, damit wir ihn ehren.⁷

Ullman utlägger detta ställe i sin *Liturgik* och ansluter sig till denna »med rätta såsom klassisk berömda framställningen av ifrågavarande sak».⁸

Det är emellertid nödvändigt att notera den citerade textens funktion i sitt historiska sammanhang. Apologins centrala tema är rättfärdig-görelseläran, utlagd i artikel 4. Det är tron, icke gärningar som gör människan rättfärdig inför Gud. Apol. 24 har därvid till uppgift att klarlägga mässteologin och markera lutherdomens åtskillnad mellan Kristi en gång för alla utförda *sacrificium propitiatorium* och det *sacrificium* εὐχαριστικόν, med vilket kyrkan vänder sig till Gud,⁹ liksom dess avståndstagande från *ex opere operato*-tanken. Det är, säger den, inte riktigt att se nattvarden såsom en handling, vilken blott genom själva utförandet får ett nådemeddelande värde.¹⁰ Den romersk-katolska kyrkan sades ha menat att ett blidkande av Gud åstadkommes därigenom.¹¹ När lutherdomen således kritiserat vad man uppfattat såsom en ensidigt sakrificiellt orienterad nattvardsteologi, hade man emellertid i rädsla för att ägna sig åt en sådan gärningslära och verkfromhet, som man avvisade, inte velat kännas vid något sakrificiellt offer överhuvudtaget.¹² I sin begreppsdefinition markerar Ullman dock att det är fråga om ett möte och en relation emellan två parter:

Sacramentum är alltså den objektiva, av oss och all vår verksamhet oberoende gudomliga nåden, med vilken Gud vid kulten kommer till oss.

⁷ Apol. 24:17 (SKB, s. 268) cit. efter den tyska edition (Müller, 2 uppl. 1860), med vilken Ullman arbetat. I hans eget exemplar härav är ställets båda första och den sista meningen förstrukna. När Ullman själv, t.ex. i *Liturgik* citerar ur bekännelseskriterierna syns han själv *ad hoc* ha gjort översättningen till svenska och inte följt t.ex. Fjellstedts då gängse översättning, *Concordia pia* 1853; jfr Ullman 1873b, s. 47n. Cf. Fagerberg 1952a, s. 97. Brilioth 1951, s. 194f. pekar på hur denna distinktion t.ex. hos Kliefoth fått »ödesdigra» konsekvenser, i det att han menat att gudstjänstens moment på ett stereotypt sätt kunde klassificeras såsom tillhörande den ena eller den andra huvudtypen. Harnack har, säger Brilioth, däremot visat hur hela gudstjänsten är både sakramental och sakrificiell.

⁸ *Liturgik* I:28. Ullman knyter också nära an till framställningen hos Kliefoth 1847, s. 12, cf. KLA 7:57.

⁹ Apol. 24:19 (SKB s. 268f.). Till eucharistiska sakrifcier eller tackoffer räknar Apol. 24:25 (SKB s. 270): »prædicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, imo omnia bona opera sanctorum». Också detta ställe har Ullman särskilt markerat i sin latinsk-tyska utgåva av bekännelseskriterierna.

¹⁰ Apol. 24:25ff. (SKB s. 270ff.).

¹¹ Apol. 24:61–63 (SKB s. 278f.), Plitt 1873, s. 222ff., Fagerberg 1965, s. 209.

¹² *Liturgik* I:24. Cf. Luther, *Capt.Bab.* WA 6, 512, 7f., 513, 11ff.

[---] Det som församlingen då frambär inför sin Herre, när hon sålunda nalkas honom kallas *sacrificium* (offer).¹³

Det är först genom Kristi försoningsgärning, som mötet emellan de båda parterna kan komma till stånd.¹⁴ Vi kan därför se Kristus såsom det eviga *sacramentum*; han är den genom vilken Guds stora offer till och möte med mänskligheten sker. I sin utförda frälsningsgärning frambär han det evigt giltiga sakrifciet.¹⁵ *Sacramentum* och *sacrificium* förenas således i hans person.

Mot denna bakgrund blir nu vår uppgift att se hur begreppsparet får genomslag på några områden i Ullmans teologi och vi skall i avsnittet om gudstjänsten se hur Ullman söker lösa det problem som Apologin uppenbarligen ger vid handen.

b) Kyrkan

Tidigare har vi sett hur Ullman kvalificerade sitt kyrkobegrepp. Med utgångspunkt i erlangenteologernas uppfattning av människan såsom dels en del av människosläktets organism, dels en individuell personlighet med självmedvetande och självbestämning,¹ uppfattar han kyrkan på motsvarande sätt. Den är både en organisk storhet och en gemenskap av de troende individerna.²

¹³ *Liturgik* I:29. Sakrifciet innebär att församlingen »kommer Herren till mötes; hon anammar hans gåvor i åstundan efter honom, i tro och bön; hon bekänner öppet inför var man sitt behov av honom och hans nådegemenskap; hon uttalar sin tro på och sin kärlek till honom; hon tackar och lovsjunger honom, offrande honom läpparnes frukt. [---] Församlingen *offrar* och hängiver nämligen sig själv härvid åt den annalkande Guden med allt vad hon genom Herrens nåd är och har och inviger sig i tacksam kärlek städse på nytt till sin Herres tjänst och till hans ära,» *Liturgik* I:29f. Ullman utlägger här det ovan i n 9 anförda stället i Apol. Cf. vidare Ullman 1871a, s. 20.

¹⁴ Kristologin sammanfattas hos Ullman 1872a, §§ 28–31. »Genom sin lidandeslydnad är Jesus Kristus vår försoning med Gud i det han a) gottgjort skulden 1 Joh 2:2 (ἵλασμός); Rom 3:25 (ἱλαστήριον); och b) återställt fridsförhållandet emellan Gud och oss, Rom. 5:10; Ef. 1:6, 2 Kor. 5:19 (καταλλάσσειν, καταλλαγή). [---] Kristi försoningsverk är ock gällande för alla människor, så att den är för envar tillgänglig (*satisfactio universalis*) och detta ifölje av hans persons betydelse och ställning i förhållande till den mänsklighet, som han återlöste», Ullman 1872a, § 30:4.3.

¹⁵ »I och med denna sin lidandeslydnad har Jesus Kristus hängivit sig själv åt Gud till ett offer för våra synder. Genom detta offer har han tillfredsställt Guds helighet och rättfärdighet och skaffat gottgörelse för mänsklighetens synd (ἵλασμός, *expiatio*)», Ullman 1872a, § 30:4.

¹ *Liturgik* II:1:68, cf. Delitzsch 1861, s. 156ff., 341ff., Thomasius 1856, s. 160ff., Harnack 1869b, s. 186, Hünerbein 1970, s. 79.

² *Liturgik* II:1:69, cf. Harnack 1845, s. LII.

Kyrkan måste därför betraktas med hänsyn till sin dogmatiskt bestämda egenart och till sitt livsinnehåll, vilket förmedlas genom Ordet och sakramenten och på ett organiskt sätt förbinder de troende med Kristus och med varandra. Den är i samma mån konkret uppenbarad i sinnevärlden, som församling och samfund.³ Hur hjälper begreppsparet *sacramentum–sacrificium* Ullman till en djupare förståelse av kyrkans väsen?

Innan vi går in på att besvara den frågan måste ett sammanhang i Ullmans soteriologi klarläggas. Det yttersta ändamålet med den skapade världen var att förhärliga Skaparen, att ära och lovsjunga den treenige Guden.⁴ Människans egentliga uppgift och bestämmelse är således att frambära sitt *sacrificium* till Gud, så som hon gjorde före syndafallet, då hon stod i omedelbar förbindelse med honom.⁵ Detta ursprungstillstånd blev emellertid fördärvat och gemenskapen med honom är bruten.⁶ Genom inkarnationen och Kristi frälsningsgärning har Gud nu gått mänskligheten till mötes – *sacramentum* – och återupprättat den brutna förbindelsen.⁷ Kristus har överlämnat de sakramentalade nådemedlen åt kyrkan och den i kyrkan inlemmade mänskligheten kan genom honom åter utföra vad som är dess skapelsegivna uppgift: *sacrificia*.⁸ Det är detta som är kyrkans syftemål.⁹

Tidigare har vi kunnat lägga märke till hur Ullmans ecklesiologi har två poler. Ur sakramental aspekt är kyrkan det objektiva nådemedelssamfundet.¹⁰ Den är en given storhet med en bestämd tro, *fides quæ*, som den vill 'framställa'. Den »kyrkans fortskridande trosinsikt», som är en följd härav har under olika tider i kyrkans historia kodifierats i bekenntelsetexter. Dessa är alltså inte nya trosåskådningar, utan för samtiden gjorda interpretationer och utläggningar av den en gång för alla sakramentalt givna tron. Kristen tro är således på en gång en för alltid fixerad tro och en organiskt levande storhet – en insikt i denna tro – som utvecklas och fördjupas genom tiderna. Denna ståndpunkt hade programmatiskt framförts av Harless i ZPK och blivit ett *signum* för den i Erlangen utbildade teologiska skolan; troserfarenheten fick där en

³ *Liturgik* II:1:130, cf. Ullman 1872a, § 44.

⁴ *Liturgik* I:21f., Ullman 1872a, § 15:4, s. 44.

⁵ Ullman 1872a, § 17, s. 49, Ullman 1872a, § 18, s. 52f., Ullman 1908a, s. 41.

⁶ Ullman 1872a, § 19, s. 54.

⁷ *Liturgik* I:14, cf. Ullman 1872a, § 30, s. 93–98, Ullman 1872a, § 32, s. 101f.

⁸ *Liturgik* I:21f.

⁹ Ullman 1915b, s. 7.

¹⁰ *Liturgik* II:2:245.

markerad ställning.¹¹ I sitt anförande i den stora bekännelsedebatten vid KM 1893 klargjorde Ullman sin uppfattning: den historiskt givna och formulerade bekännelsen kan varken omformuleras eller inskränkas, ogiltigförklaras eller förnekas. I varje tid skall kyrkan däremot »under rannsakande av den heliga skrift närmare reflektera på och allt tydligare uttala sig» över de punkter i bekännelsen som angrips, miss-tyds eller missförstås. Så vinner den allt djupare och allsidigare insikt i sanningen.¹²

Å andra sidan har den enskilde en individuell tro, *fides qua*. Genom kyrkans liv, uppfostran och undervisning skall den inriktas på och växa ur kyrkans objektiva trosinnehåll. Härigenom uppstår vad Ullman kallar ett sant medlemskap i den sanna kyrkan: den enskildes tro, *fides quæ*, växer samman med kyrkans. I *Kristlig religionslära* kallade Ullman dessa båda oskiljaktliga sidor av kyrkans väsen för nådesanstalten, resp. de troendes samfund.¹³

Det objektiva och det subjektiva skall alltså bilda en enhet hos människan. När Ullman i sin bok om psalmboken (1871) skulle klargöra vad en »äkta kyrkopsalm» är säger han, att en sådan »äkta» psalm alltid karaktäriseras av en organisk genomträngning av det sakramentala och det sakrificiella, det objektiva och det subjektiva. Den är en Andens gåva till kyrkan, samtidigt som den är ett »författarens offer» åt Gud. Den förenar till sitt innehåll Guds frälsningsnåd med människans »kärleks-hängivning åt frälsningens Gud».¹⁴

I sin skrift om *Den kyrkliga bekännelsens betydelse* (1873) utvecklade Ullman sin uppfattning. Den kristna tron handlar om Kristus, som är den ende medlaren mellan Gud och människan. När trons liv börjar hos individen, blir det fråga om en längtan efter att få en så fullständig och sann kunskap om och uppfattning av Kristi person och gärning och av allt som står i samband därmed som möjligt. »Man blir rädd om var-tenda stycke av den gudomliga sanningen, ty man börjar märka att sanningen är en organism», där Kristus är medelpunkten.¹⁵ Det för-hållande, som uppstår hos den enskilde emellan kyrkans objektiva tro och den egna subjektiva tron resulterar i att människans tro, *fides quæ*,

¹¹ Ullman 1908a, s. 80, cf. Ullman 1873b, s. 15, Ullman 1929, s. 208f., ZPK 1846, s. 324ff., ZPK 1849, s. 33.

¹² KM 1893, s. 164. Att inskränka Svenska kyrkans bekännelse till blott CA vore lika orimligt, som att tvinga en vuxen man tillbaka till gossens eller ynglingens »outvecklade omogna ståndpunkt» framhöll han i KM-debatten.

¹³ Ullman 1872a, § 44:3:2. Så gjorde redan t.ex. Harnack 1845, s. LXXf.

¹⁴ Ullman 1871a, s. 22f.

¹⁵ Ullman 1873b, s. 8ff., citatet a.a. s. 11, cf. Ullman 1912c, s. 37. Cf. t.ex. Hofmanns organiska bibelsyn, Hofmann 1841, s. 33.

bekräftas och att hon allt mera övertygas, att tron såsom *fides qua* stärkes och sammansmälter med kyrkans gudomligt givna trosdepositum¹⁶:

Noggrannt rannsakande försänker man sig därför med uppriktig och ödmjuk läraktighet i det gudomliga uppenbarelsordet i skriften, och kommer på den vägen till allt djupare och klarare insikt i hela sanningen; en insikt, som vinner alltmera stöd och bekräftelse i samma mån som den personliga erfarenheten av frälsningsordets gudomliga kraft blir mer och mer djupgående.¹⁷

Det är därför, menar Ullman, möjligt att grunda teologiska utsagor på »skriftens genom den andliga erfarenheten bekräftade vittnesbörd», utan att därmed hemfalla åt immanent subjektivitet eller privatisering. Bibelns framställning av frälsningen och den egna erfarenheten härav kommer att sammanfalla.¹⁸

Historiens vittnesbörd och kyrkans samfällida erfarenhet har alltså utvisat, att den gudomliga uppenbarelsens urkund och yttre organ i »gudmänsklig förnedringsgestalt» faktiskt föreligger i Bibeln. Ullman betonar hur den kristna tron sålunda oupplösligt förbinder sin frälsningsförvisning med övertygelsen om frälsningsfaktas historiska tillförlitlighet.¹⁹

För att förstå denna erfarenhetens sammansmältning av det objektiva och det subjektiva, som så tydligt kommer till uttryck i Ullmans

¹⁶ Harless definierade religionen såsom »die Wechselbeziehung zwischen einem höhern Wesen und dem Menschen», Harless 1837, s. 23, Fagerberg 1952, s. 160f.

¹⁷ Ullman 1873b, s. 11. »Die christliche Religion ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Gemeinschaft zwischen dem einzig wahren Gott und den Menschen durch Christus und seine Erscheinung in der Welt. Das einzig normale Zeugniß über das Wesen dieser *Tatsache* an sich, wie über ihre Beziehung zu andern Offenbarungen Gottes enthält die Schrift des neuen und des, durch den neuen erfüllten, alten Bundes, als die allen Zeiten überlieferte Verkündigung derer, welche Gott zu Zeugen seiner Thaten berufen hatte. Die christliche Religion ist eben so sehr eine geoffenbarte *Wahrheit* über das Wesen Gottes und die Natur des Menschen, als eine in die Welt gekommene *Kraft*, von der unseeligen Trennung von Gott zu seeligen Wiedervereinigung mit ihm zu erlösen, und christliche Religiosität ist der Besitz und das Bewusstseyn dieser Kraft und Wahrheit und die hieraus hervorgegangene Gesinnung oder Stimmung des ganzen menschlichen Wesens. [...] Die christliche Religion kan als eine in die Welt gekommene Wahrheit und Kraft nicht durch eine Construction *a priori* erkannt, sondern nur durch Aneignung in der Erfahrung Besitzthum der Erkenntniß eines Menschen werden. Die christliche Theologie hat daher als die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Religion einen Erfahrungsgegenstand zu ihrem Inhalte», Harless 1837, s. 23f. Till Harless' erfarenhetsteologi, se Mohaupt 1971, i sht. avsn. 3.3, samt Fagerberg 1952, s. 78.

¹⁸ Kongruensen mellan »den heliga skrifts objektiva vittnesbörd och min egen inre erfarenhet övertygar mig med omedelbar förvisning därom, att skriftens framställning är realitet, ande och liv. Bibeln betygar mig, att min erfarenhet är riktig, ingalunda någon själsuggestion eller inbillning och min livserfarenhet återigen betygar mig att bibeln talar sanning. Båda bekräfta varandra ömsesidigt (1 Joh 5:6)», Ullman 1906c, s. 303, cf. Keller-Hüschmenger 1963, s. 39, 64f., Fagerberg 1952, s. 169f.

¹⁹ Ullman 1896a, s. 4 och passim, Ullman 1923, s. 14. Cf. Fagerberg 1952, s. 168.

ecklesiologi, är det nödvändigt att erinra sig hans organismteori. Där finns utgångspunkten. Varje religiös utsaga är nämligen relaterad till en övergripande sanningsfråga, om t.ex. alltings orsak eller tillvarons mål. Kristen tro kan därför sägas bestå av ett försanthållande av Kristi utsagor om sig själv och om den övergripande verkligheten. Sanningen bildar ett organiskt livssammanhang, där ingen del är betydelselös, eftersom den mer eller mindre omedelbart står i förbindelse med den Kristus, som framträder med anspråket att själv vara den personifierade Sanningen.²⁰ Kristendomen blir då inte, med Ullmans terminologi, ett 'aggregat' av lärosatser, utan ett övergripande organiskt helt. Tron blir en helhetsupplevelse och en erfarenhet av ens egen organiska enhet med kyrkan.²¹

Betoningen av erfarenheten var ett typiskt inslag i den teologiska erlangenskolan.²² Joachim Track har i sin analys sammanfattat detta i tre huvudpunkter.²³ Det är först fråga om en upplevelse och erfarenhet av kristendomen såsom ett, vad Hofmann kallat, »föreliggande faktum» (*gegenwärtiger Tatbestand*).²⁴ Tron, *fides qua*, innebär vidare inte försanthållandet av ett antal enskilda, var för sig sanna dogmatiska utsagor, utan utgör erfarenheten av att det är möjligt att omfatta tros läran utifrån dess inre enhet.²⁵ Denna erfarenhetsgrundade tro är således i formell mening inte en auktoritetstro, utan den religiösa insiktens och förnyelsens öppnande av förståndet.²⁶ Detta sker – och det är erfarenhetsteologins tredje drag – inte i någon slags apologetisk avsikt, utan det är hela tiden fråga om just en erfarenhet av specifikt andligt slag.²⁷

I Erlangen hade Ullman kommit i kontakt med de ledande förträdarna för den vid den teologiska fakulteten förhärskande skolan. Vi har sett hur han gjort sig till förespråkare för den erfarenhetsteologi han där mött. I ecklesiologiskt avseende innebär detta insikten om att en förening emellan de i förstone disparata polerna av en gudomligt–

²⁰ Ullman 1872a, s. 11, cf. Harless 1837, § 6, s. 3f.

²¹ »Die organische Beziehung, der einzelnen Erkenntnis zu einander erkennt man nicht, wenn man sie als verschiedene nebeneinander weiss, sondern nur dann, wenn man die Einheit gefunden hat, in welcher sie alle miteinander und mit einem letzten Principe verbunden sind», Harless 1837, s. 2, där han också talar om »der Organismus der Erkenntnis, indem sie das Wesen der mannichfaltigen Erkenntnis in ihren Beziehungen zu einander zu erkennen strebt». Cf. Fagerberg 1952, s. 187.

²² Se kap. 2b.

²³ Track 1982, s. 122f.

²⁴ Hofmann 1852, s. 6, Jelke 1930, s. 25. Till den teologiska tolkningen av begreppet 'faktum', se Staats 1973, s. 316ff.

²⁵ Ullman 1891, s. 20, Harless 1837, § 4, s. 2, Kantzenbach 1960, s. 197f., Joest 1981, s. 174.

²⁶ Joest 1981, s. 174f.

²⁷ Cf. Frank 1884, § 4.

sakramental uppenbarelse och ett mänskligt–sakrificiellt hänvändande till Gud inte bara var möjligt, utan det adekvata uttrycket för kristen tro och erfarenhet. *Sacrificium* och *sacramentum* stod inte oförenligt och isolerade emot varandra, utan möttes och smälte samman till en enhet. Att åstadkomma detta var kyrkans uppgift.

När vi alltså kunnat konstatera hur Ullman uppfattade kyrkan såsom det genom Kristus åvägabragta mötet emellan Gud och människan, har vi i denna definition omedelbart funnit såväl sakramentala som sakrificiella dimensioner. Just emedan kyrkan kommer till stånd och existerar i detta polära möte, är det viktigt, att de båda i sammanhanget agerande parterna både får behålla sina resp funktioner – de är inte utbytbara – och att ett verkligt möte dem emellan uppstår. Det är fråga om ett ömsesidigt givande och tagande. Kyrkan får genom *sacramentum* möjlighet att utföra ett rätt *sacrificium*.

c) Nådemedlen

När vi nu går att undersöka hur begreppsparet *sacramentum* – *sacrificium* får genomslag i Ullmans nådemedelsteologi är det inledningsvis angeläget att klargöra skillnaden i vår framställningen emellan orden *sacramentum* och 'sakrament'. Med det förstnämnda avses den objektiva nådegärning varigenom Gud handlar gentemot människan.¹ Ordet 'sakrament' reserveras för de konkreta handlingarna dop och nattvard, i enlighet med dess i gängse språkbruk vedertagna användning. Denna åtskillnad i terminologin är viktig för förståelsen av Ullmans tänkande.

Den fråga vi nu vill besvara gäller det sätt på vilket *sacramentum* och *sacrificium* förhåller sig till Ordet och sakramenten. Är sakramenten djupast sett alltid och enbart *sacramenta*, eller kan de gestaltas och teologiskt motiveras på ett sådant sätt, att de i stället enbart fattas som *sacrificia*? Eller är det möjligt att inom nådemedelskategorin finna uttryck för båda dessa drag samtidigt?

Det är en teologisk hjärteangelägenhet för Ullman att sakramenten verkigen får uttrycka *sacramentum*. I enlighet med deras egenart är de

¹ Se här till, vad gäller det förnicenska materialet, Ghellinck 1924, Casel 1925 och 1928.

handlingar, där Guds nåd objektivt kommer församlingen till mötes, där Gud handlar med sin kyrka och med den troende människan.²

Han påpekar den principiella skillnad som föreligger vad gäller ubikvitetläran emellan luthersk och reformert teologi och menar att denna varken kan eller bör negligeras. Det är vid *sacramentum* som kyrkornas vägar skiljs.³ Lutherdomen hävdar att Gud genom Anden är omedelbart närvarande och verksam i Ordet och sakramenten. Den reformerta kyrkan kan i enlighet med sin princip *finitum non est capax infiniti* inte instämma med lutheranerna i detta avseende. Anden behöver inga medel för nåden, menar man där, utan verkar omedelbart i de troendes hjärtan.⁴

Ur Zwinglis *Fidei ratio* anför Ullman ett citat om hur Anden inte behöver kusk och kärra för att nå fram till människan med sin nåd, utan skänker den åt henne omedelbart och utan att vara beroende av medel.⁵ Att man på reformert håll avvisar Kristi realpresens i nattvarden är ett avgörande uttryck för hur man förnekar nådemedlens objektiva innehåll. Därmed blir det inte sakramentet som åstadkommer tron, utan – tvärtom – tron som kommer sakramentet åstad, säger Ullman med en av Kliefoth inspirerad formulering.⁶

Vi har således kunnat lägga märke till en viktig anledning till Ullmans kritik av den reformerta sakramentsteologin. Sakramenten var där inte *sacramenta* i den betydelse hos ordet som vi mött på lutherskt håll utan – enligt Calvins egen definition – endast ett vittnesbörd om

² *Liturgik* I:29f. Ullman 1878a, s. 8, cf. Billing 1868, s. 10. »Ord och sakrament äro de grundläggande förutsättningarna, ja själva medelpunkten för kulten, på vilkas förhandenvaro allt därvid kommer an. De äro ej offer som vi frambära åt Gud, utan medel, genom vilka Herren Gud nalkas oss och meddelar åt oss sitt liv och ljus, sin nåd och frid», *Liturgik* I:24. »Wort und Sacrament gründen, erhalten, vollenden die Kirche, bilden ihr Wesen und ihr Leben», Harnack 1845, s. LXXXV.

³ *Liturgik* II:2:48. Jfr Hesse 1936, s. 474ff., Sasse 1936, s. 113f. och 155f. Vad gäller Luthers dopteologi hänvisas generellt till Grönvik 1968.

⁴ *Liturgik* II:2:48f., Ullman 1883e, s. 235, 250f. Cf. ovan kap. 6a, n 5. Cf. vidare Niesel 1930, s. 82ff., Dankbaar 1941, s. 18ff. och 160ff., KLA 7, s. 81f.

⁵ »Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium; ipse enim est virtus et latio, quae cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat», CR 93:2, 803, 5ff., anföres av Ullman, *Liturgik* II:2:49 efter Kliefoth 1847, s. 25f.; stället återges även (men i annan tysk övers.) av denne i KLA 7, s. 82f. Harnack hade, 1862, s. 209, om den lutherska nådemedelsteologin kontradiktoriskt mot Zwingli anfört att »Die Gnademittel sind ihm objektiv heilskräftige Träger und Vehikel der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, so dass der Geist nicht anderes als durch sie wirkt», cf. även Usteri 1882, s. 272f. Om Zwingli, se även Ullman 1883e, s. 169–174.

⁶ *Liturgik* II:2:49, Ullman 1883e, s. 251. Hos de reformerta »macht nicht das Sacrament dem Menschen den Glauben, sondern der Glaube des Menschen das Sacrament», KLA 7, s. 84.

Guds nåd mot människor, vilket bekräftades av de yttre tecknen.⁷ Gud verkar därmed inte genom sakramentens materia, utan denna blir i sammanhanget av sekundär betydelse. Den sakramentala gåvan i nattvarden blir främst gemenskap, först andligen med Kristus, därefter med de medkristna.⁸ När nattvarden blott ses som ett tecken på den redan befintliga tron har den förlorat sitt sakramentala grundmotiv av nådemeddelelse, menar Ullman, och församlingens sakrifiella handling i själva nattvardsgången blir den egentliga huvudsaken.⁹ Det är först genom tron, *fides qua*, som det reformerta sakramentet kommer till stånd.¹⁰ Nåden har i deras sakramentslära inte fått behålla sitt primat. Vad som enligt lutherskt sätt att se är ett objektivet nådemedel (*sacramentum*) har på reformert håll blivit en subjektiv bekännelsehandling (*sacrificium*).¹¹

Så är, säger Ullman, däremot dopet ett Guds objektiva och sakramentala verk. Det är inte fråga om baptizandens eller kyrkans demonstration av ett redan existerande faktum, utan en »skaparehandling», utförd av Gud själv och en gåva före och oberoende av individens egen förmåga och »självförpliktelse».¹² Det är ett *sacramentum*.¹³

När Ullman så tydligt avgränsade sig mot den reformerta och i synnerhet den baptistiska sakramentsuppfattningen är detta en reflex av den teologiska debatten i hans samtid. När han 1889 utnämndes till biskop i Strängnäs var stiftet, i synnerhet dess västra delar, mycket starkt

⁷ Calvin såg i *Institutio* 4, 14:1 uppgiften för sakramenten såsom »ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo [näml. Gud] et angelis quam apud homines testamur», de skulle vara en styrka för den svaga tron och det varmed vi inför Gud, änglar och människor betygar tron, CR 30, sp. 942. Genèvekatekesen hade definierat sakramenten såsom bekännelsens kännemärken och symboler, »professionis nostræ notæ et quasi tesseræ quædam», CR 34, sp. 132. Cf. CR 29, sp. 102, Usteri 1882, s. 227, Ullman 1883e, s. 250, Hesse 1936, s. 478ff., Dankbaar 1941, s. 17f. Om Calvin, se även Ullman 1883e, s. 199–204.

⁸ Zwinglis nattvardsteologi sammanfattas av Neuser 1980, s. 194, *commemoratio, collaudatio* och *communicatio*, åminnelse, lovsång och gemenskap. Se här till även Köhler 1924, s. 80 och Grötzingen 1980.

⁹ *Liturgik* I:31, cf. KLA 7, s. 86f.

¹⁰ *Liturgik* I:31, Calvin, *Institutio* 4, 14:26 (CR 30, sp. 960f.). Zwingli avvisar själva sakramentsbegreppet, Köhler 1924, s. 81.

¹¹ *Liturgik* II:2:48f., *Liturgik* I:31, Ullman 1900, s. 159, Ullman i visit.prot. Svennevad 1912, § 7, E III:113, StrDA, ULA.

¹² Ullman 1873b, s. 37, Ullman 1897d, s. 486.

¹³ Ullman 1878a, s. 8.

präglad av frikyrkobildningar, där denna teologi var starkt poängterad.¹⁴

Man ville i dessa kretsar inte kännas vid att ett reellt skeende äger rum i själva dophandlingen och förnekade sålunda »den objektiva kraften och betydelsen av Guds sakramentala gåva», sade han. Man förvandlade *sacramentum* till *sacrificium*.¹⁵ Dopet blir därigenom en handling styrd utifrån individen, där det yttre och det inre lösrycks från varandra och där baptizanden inför församlingen blott skall 'framställa' den rening, som redan tidigare erhållits i rättfärdiggörelsen. Dopets syfte blir pedagogiskt: det skall på dopkandidaten göra ett så »gripande intryck», att det på så sätt blir av livsavgörande betydelse.¹⁶ Detta sakrifi- ciella dop rör således blott vad vi sammanfattat såsom människans *ego*.

I ett debattinlägg i lekmanadopstriden i *Lutherskt månadsblad* 1897 hade Ullman funnit hur den lågkyrkligt orienterade lundaprofessorn Otto Ahnfelt gjort sig till talesman för en sakrifiell dopteologi. Dopets »evangeliska väsen» hade av Ahnfelt reducerats till blott en »förbindande läronorm» för baptizandens tro och bekännelse, menade Ullman. Detta föreföll sällsamt för en »lutherskt sinnad kristen».¹⁷ Artikeln gav Ullman anledning att klargöra några väsentliga drag i sin egen dopteologi. Det är »den objektiva sakramentsgåvan, den evangeliska frälsningsnåden», som måste stå i centrum. Ullman anklagar Ahnfelt för att se dopet såsom ett 'kontrakt' mellan Gud och baptizanden.¹⁸

Det är tydligt med vilken konsekvens och skärpa Ullman kritiserade den allmänna hållning, som i dopet inte kunde se ett sakramentalt skeende. Det blev då inte längre ett pånyttfödelsens sakrament,¹⁹ utan

¹⁴ Se här till Lönroth 1936 och Redelius 1942, samt ovan kap. 5d, n 5. I striden intog Ullman en mycket prononcerad hållning: de av separatistiska lekmän döpta har »genom självkloka och oförståndiga människors förvållande blott till skenet, men aldrig i verkligheten undfått kyrkans dopsakrament», Ullman 1897a, s. 55. Dopets giltighet blir beroende av om den kyrkliga ordningen upprätthålles. Här till, se Holte 1951, s. 195ff.

¹⁵ *Liturgik* I:31, cf. Ullman 1897d, s. 483, Ullman 1883e, s. 251. Till Calvins dopteologi, se Niesel 1930, Dankbaar 1941, s. 94–134, Torrance 1960, Kühn 1985, s. 109–115. Till Zwinglis dopteologi, se Usteri 1882, Schmidt-Clausen 1952, s. 143ff., Neuser 1980, s. 194f., Gäbler 1983, kap. 8. Landgren 1855 hade markerat den lutherska ståndpunkten *contra* den reformert-baptistiska.

¹⁶ Ullman 1878a, s. 11. Ullman 1873b, s. 34. Cf. Goertz 1980, s. 80ff.

¹⁷ Ullman 1897d, s. 481. Henningson 1956, som s. 108f. och s. 115 behandlar Ullmans och Ahnfelts inlägg i lekmanadopstriden 1897 synes inte ha observerat Ullmans här refererade inlägg.

¹⁸ Ullman 1897d, s. 483.

¹⁹ Ullman 1878a, s. 11, Ullman 1897d, s. 486.

ett »förbundsavtal»²⁰ vari människans subjektivt etiska förpliktelse betonades.²¹

Ullman ägde god kännedom om den teologi Zwingli drev i sina skrifter och det är egentligen en reformert åskådning han anklagar Ahnfelt för att omfatta.²² Att dopet skall liknas vid ett förbundsavtal är nämligen en av huvudpunkterna för Zwingli.²³ Det var för denne blott ett tecken, som visar hän på den verklighet det betecknar; Zwingli liknar dopet vid det synliga tecken som handslaget utgör vid en affärsöverenskommelse: detta är varken identiskt med själva varan eller utgör det den akt varmed varan överlämnas, utan det är det högtidliga och ofrånkomliga kontraktet mellan parterna, symbolen för avtalsslutandet.²⁴ Vattendopet blir bekräftelsen av ett redan existerande förhållande.²⁵

Utifrån Ullmans sakramental grundprinciper är det inte möjligt att uppfatta dopet på detta sätt. Det är i stället fråga om ett Guds reella handlande med människan, genom vilket »i det innersta djupet av det mänskliga väsendet» – alltså i vad vi kallat hennes *esse* – grunden lägges till Guds frälsningshandlande med henne.²⁶ När han konstaterar, att baptismen erkänner *Ordets* sakramentalt verkande kraft till omvändelse och pånyttfödelse finner han att denna därmed reducerat dopet till blott en effekt därav, bekännelsehandlingens sakrifiella svar på Ordets sakramental tilltal. Det blir fråga om en handling av människans *ego*.²⁷

Själv kommer Ullman inte ifrån sin övertygelse, att redan barndopet skänker baptizanden »ett frö till nytt andeliv», vilket planteras i dennes »barnanatars innersta grund» och att den sakramental verkan som dopet skänker, sätter henne i omedelbar och organisk förbindelse med Gud.²⁸ Dopets kraft är så genomgripande, att den når ända till människans *esse*.

På liknande sätt, konstaterar Ullman, är den reformerta nattvarden reducerad till blott församlingens gemensamma manifestation och stär-

²⁰ Ahnfelt 1897, s. 134ff. Cf. *Liturgik* II:2:209.

²¹ Ullman 1897d, s. 487. Cf. Köhler 1924, s. 80.

²² Huruvida Ullmans analys av Ahnfelts teologi var riktig är här inte vår uppgift att utröna (jfr Ahnfelts replik till Ullman, Ahnfelt 1897b). Här är det Ullmans övergripande ståndpunkt som skall klarläggas.

²³ Neuser 1980, s. 194f.

²⁴ »Ut cum aliquid per manus traditur, ipsa manuum copulatio non est rei traditio, sed visibile signum, quo testatur contractum esse ex utraque parte perfectum», CR 90, 773, 3f., cf. betr Calvin CR 30, 942ff., Dankbaar 1941, s. 23.

²⁵ Ullman 1878a, s. 11f., Ullman 1900b, s. 23.

²⁶ Ullman 1878a, s. 8ff. Cf. Ullman vid prästkongressen 1899, s. 86.

²⁷ Ullman 1878a, s. 12.

²⁸ Ullman 1873b, s. 36, cf. *Liturgik* I:64, Ullman 1878a, s. 9. Till det ovanstående cf. Petersson 1977, s. 26ff.

kande av sin tro.²⁹ Realiter ges där ingenting utöver den trons förening med den himmelske Kristus, som redan har kommit till stånd i hjärtat. Kommunionen med honom i brödet och vinet äger därför rum endast på ett symboliskt sätt. För Ullman blir det därmed icke fråga om ett *sacramentum*, utan ett *sacrificium* och en förkunnelsehandling. Också inom den romersk-katolska kyrkan hade Ullman funnit att nattvarden förlorat karaktären av *sacramentum* och ombildats till ett *sacrificium*.³⁰ Det blir det nämligen fråga om när man betraktar och behandlar denna såsom en oblodig förnyelse av Kristi korsoffer, vilket prästen frambär å församlingens vägnar för att inför Gud försona dess synder och åstadkomma hans nåd.³¹ Då är det, som Kliefoth uttryckt det, inte längre fråga om ett nådemedel.³²

Det var en i teologihistorien allmänt förekommande tolkning som Ullman här anslöt sig till.³³ När uppgiften är att se till förhållandet mellan *sacramentum* och *sacrificium*, ger ett studium av dokumenten från det tridentinska konciliet anledning till en mera nyanserad hållning.³⁴ Man ser mässoffret, inte i egentlig mening såsom ett återupprepande av korsoffret utan såsom identitetsskapande. Det är fråga om ett verkligt försoningsoffer i mässa, eftersom korsoffret och mässoffret är ett och det samma, endast det sätt varpå det frambringas är olika, menar man.³⁵

²⁹ *Liturgik* I:31, cf. KLA 7, s. 86. Calvin hade uttryckt saken i *Institutio* 4, 17:1 (CR 34, sp. 1002f.). För Zwingli är nattvarden inte något annat än en lyckönskings- och förbröd-ringsgudstjänst: »*hoc sacramentum aliud non est quam celebris gratulatio et confederatio*», CR 95, 276, 19f. Köhler 1924, s. 79. – Många »betraktade nattvarden mindre såsom ett Guds verk, ett sakrament, varigenom Herren meddelar sin välsignelse än såsom ett andligt sällskapsnöje», Ullman i visit.prot. Bodarne [Ramundeboda] 1891, § 7, s. 12, E III:16, StrDA, ULA.

³⁰ *Liturgik* I:2:37 och 42, *Liturgik* II:2:18f., *Liturgik* I:30, Ullman 1883e, s. 245, Ullman 1900b, s. 137, cf. *Liturgik* I:28, Kliefoth 1847, s. 12, KLA 7, s. 71, Billing 1868, s. 22f. I den rom.-kat. kyrkan var t.o.m. begreppen 'mässa' och *sacrificium* synonyma, Jungmann 1948, s. 218.

³¹ *Liturgik* I:30, *Liturgik* II:2:37, Ullman 1883e, s. 243, KLA 7, s. 72f., cf. Denzinger & Schönmetzer 1976, nr 1743, *Katolsk katekes*, 1893, s. 117f.

³² KLA 7, s. 71.

³³ Till denna omfattande fråga, se PG 82, s. 735 och Clark 1967, s. 245. Prenter 1955, s. 48, och Holte 1962, s. 85f., visar emellertid att den i CA 24 (SKB, s. 70ff.) framställda kritiken mot den medeltida mässoffersläran numera inte kan gälla som rättvisande och lojal polemik. Cf. Clark 1967, kap. 12, Pratzner 1970, s. 89ff., Sasse 1977, s. 308 och i dem a.a. – Det kan i detta sammanhang påpekas hur Ullman 1884–85 var in dragen i en polemik med den rom.-kat. kyrkoherden i Stockholm Anton Bernhard i denna fråga. Bernhards kritik mot Ullmans uppfattning om mässoffersläran, se Bernhard 1885, s. 41 (debatten i övrigt: Ullman 1884a, Bernhard 1884, Ullman 1884b). Om Bernhard, se Wehner 1937, s. 77–95.

³⁴ Se här till Dantine 1980, s. 488.

³⁵ »Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa», Denzinger & Schönmetzer 1976, nr 1743, 1638, Neuner & Roos 1961, nr 514, 485f., *Katolsk katekes*, 1893, s. 116, Huber 1873, s. 28f.

Korsoffret presens-göres i mässoffret och är i samma mån som detta ett *sacrificium*. Ullman bortser emellertid från hur det i de anförda konciledokumenterna är fråga om ett *sacramentum* i det att det är Kristi korsoffers nådegåvor, som resulterar i mässoffret. Mässoffret är således ett *sacrificium*, som har sitt upphov i ett *sacramentum* och dessa båda poler bildar i förening nattvarens *mysterium*. Först som en konsekvens av korsoffret riktas mässoffret (*missæ sacrificio*)³⁶ till Gud.³⁷

Avvisandet av vad Ullman uppfattar såsom romersk-katolsk offertologi innebär emellertid inte, att han själv skulle vara främmande för att tala om 'offer', alltså *sacrificia*, i gudstjänstens sammanhang. Men det är då fråga om församlingen som offerar sig själv åt Kristus i gemensam andakt och tillbedjan³⁸, och altaret blir platsen för detta kultiska offer.³⁹ På liknande sätt hade Theodosius Harnack uttryckt det: Den sakramentalnåden resulterar i ett *sacrificium*. Hela gudstjänsten är »*ein wahrer geistiger Opferakt*». Dess förening av *sacramentum* och *sacrificium* vilar objektivt på Kristi korsoffer och subjektivt på församlingens offer av sig själv.⁴⁰ Ullman beklagar att »kultiska offermoment, församlingens självhängivning åt Herren», dvs. dess tillbedjan och lovsång, har försvagats inom lutherdomen.⁴¹ Vi kan här blott notera, hur inte heller Luther hade varit främmande för att i denna mening se nattvarden som ett

³⁶ Denzinger & Schönmetzer 1976, nr 1739, Neuner & Roos 1961, nr 512.

³⁷ *Liturgik* II:2:37, *Liturgik* I:23. Ullmans hänvisning till Cyprianus cf. Jungman 1948, s. 218. *Katolsk katekes*, 1893, s. 116, påpekar hur »kristendomen har ett enda offer, som en gång på korset på blodigt sätt har åstadkommit återlösningen, och vars frukter oavslutligt tillägnas och meddelas oss i det heliga mässoffret» (katekesens kurs.). Kliefoth menade att katolikerna »lassen das Abendmahl nicht ein Sacrament bleiben, in welchen Gott uns die Frucht des von seiner Sohne gebrachten Sühnopfers zu geniessen giebt, sondern machen daraus ein von ihnen selber dazubringendes Sühnopfer, und er verwandeln so ihren ganzen Gottesdienst [...] in ein Sacrificielles», Kliefoth 1847, s. 13. Cf. härtill Luthers utsaga i *Kurzes Bekenntnis von heiligen Sakrament* (1544), där han menar att mässan »nicht ein Opfer noch unser werck sondern ein gabe und geschenck oder testament Gottes were, welches wir Gott nicht opfern kündten, sondern von Gott empfangen solten und musten, gleich wie die Tauffe nicht ein opfer, sondern eine gnedige Gottes gabe wäre», WA 54, 163, 1ff. – Rosenius 1856, s. 27, sammanfattade det gammaltestamentliga offret såsom »en handling, varmed människan förverkligade en från Gud utgående försoning av synder».

³⁸ *Liturgik* I:16, cf. härtill Höfling 1851.

³⁹ *Liturgik* I:1:111.

⁴⁰ Harnack 1877, s. 273, cf. LGW 7:1, s. 19 och 60n och härtill LGW 5:1, s. 248–252, KLA 4, s. 205. Till erlangenteologernas uppfattning om offret, se Averbek 1967, s. 64–68.

⁴¹ *Liturgik* I:26. I ett resebrev från Bayern (*Väktaren* 24/5 1865) delgav Ullman sina intryck från en rom.-kat. gudstjänst. Även om han framförde kritik mot nådemedelsteologin och »själarnas rätta vägledning» fanns där mycken tillbedjan och fromhet, varom Svenska kyrkan »möjligen skulle hava att lära av den katolska». I det avseendet var alltså sakrifciet där ett föredöme. – Vid visitationen i Kjula och Sundby 1899 utlade Ullman hur varje kristen är en offerpräst, som skall frambära bön, förbön, tack och lov och som skall offra av sitt timliga goda åt Gud, visit. prot. ibid. § 7, E III:60, StrDA, ULA. Cf. WA Tr 2, 43, 16, där Luther säger att »*Sacrificium mysteriale*, ein bedeutlich Opfer, sei».

offer. Den är å ena sidan ett eucharistiskt *sacramentum*, men å andra sidan skänker människan genom Kristus sig själv, som ett *sacrificium* åt Gud. Detta offer består av bön, lovsång och tacksägelse. Vi offerar inte Kristus, utan han offerar oss, och i så måtto är det, säger Luther, inte blott tillåtet, utan också nyttigt att kalla mässan för offer.⁴² Det var inte på den punkten lutherdomens kritik mot mässoffersläran satte in, påpekade Kliefoth, utan det var mot den satisfaktoriska och meritoriska kraft (»*Kraft*») man tillskrev mässoffrets *utförande*.⁴³

Ullman beskriver nattvarden såsom »nya testamentets högheliga offermåltid», Guds »nya förbunds offermåltid», där Kristus ger sig själv – »försoningsoffret» ätes och drickes i kommunionen - och »i sammanträngd fullhet» skänker salighet och frälsning. Nattvarden rymmer i sig hela frälsningsmysteriet från Kristi korsoffer fram till det eviga livets härlighet.⁴⁴ Den är i kraft av sin instiftelse en i alla tider fortgående skapelsehandling, som upprepas var och när som helst som nattvarden firas i enlighet med denna sin instiftelse.⁴⁵ Då är Gud verksam i och genom sakramentet och skänker sin nådegåva »i objektiv realitet, oberoende av såväl utdelarens som de emottagandes personliga tro».⁴⁶ Det är – med avvisande av donatistiska och synergistiska tankegångar – fråga om ett *sacramentum* och det är till sin verkan inte beroende av det av viljelivet styrda *ego*, utan når till människans *esse*.

Även bibelordet såsom gudomligt tilltal är ett *sacramentum*, säger Ullman. Det är ett »medel varigenom Gud erbjuder och skänker sin nåd»,

⁴² Se här till WA 6:367, 13–369, 18 där det 6, 368, 1ff. sägs: »Drumb sollen wir des worts 'opffer' wol warnehmen, das wir nit vormessen, etwas gott zu geben yn dem sacrament, so er uns darynnen alle dingk gibt. Wir sollen geystlich opffern [...]. Das is wol war, solch gepeet, lob, danck und unser selbs opffer sollen wir nit durch uns selbs fur tragen fur gottis augen, sondern auff Christum legen und yhn lassen dasselb furtragen [... Hebr. 13, Psalt. 109, Hebr. 9, av vilket vi lär oss] das wir nit Christum, sondern Christus uns opffert, und nach der weyss ist es leydlich, yha nützlich, das wir die mess ein opffer heysen nit umb yret willen, sondern das wir uns mit Christo opffern...», cf. WA 30:2, 610ff., WA 8, 493, 19ff. Cf. vidare Kliefoth 1847, s. 17. Prenter 1955, s. 52. En överskådlig sammanfattning av Luthers ståndpunkt ger Averbeck 1967, s. 9–34. Till diskussionen, se Kühn 1985, s. 61–65 och 286–293.

⁴³ KLA 4, s. 389, cf. s. 205. Se här till Averbeck 1967, s. 72.

⁴⁴ Ullman 1900b, s. 137, Ullman 1894a, s. 42, Ullman 1898c, s. 12f. *Liturgik*² II:164. Cf. *Liturgik* I:28, Kliefoth 1847, s. 12ff.

⁴⁵ Den konkreta uppfattningen av realpresensens inträdande såsom en skapelsehandling omfattas också av Luther i *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 283, 2ff. Hardt 1971, s. 163 sammanfattar den: »Detta är Luthers lära om konsekrationen: den sakramentsfirande prästen tar i sin mun Guds egna skaparord och fullbordar sålunda mässeudret.»

⁴⁶ *Liturgik* II:1:73.

ett *signum gratiae*.⁴⁷ Men Ordet såsom nådemedel inskränkes inte till innehållet i den konkreta bibelboken, ur vilken det föreläses i gudstjänsten, utan dit räknas också sådant muntligt vittnesbörd om Gud och sådana uppbyggelseskrifter, som är i överensstämmelse och står i organiskt samband med Skriften.⁴⁸ Givetvis räknas också predikan till kategorien 'Guds ord'. Men dess genomförande skall, säger Ullman, ske genom en förening av det objektiva och det subjektiva. Objektivet är Ordet sådant det *de facto* föreligger i bibelkanon, alltså såsom *sacramentum*. Subjektivt är det, när det mottages och omsättes i kyrkans troserfarenhet och blir den kristna församlingens egendom; kyrkans tro riktar sig alltid såsom *sacrificum* mot Gud. Det kanoniska Ordet och det kristna trosmedvetandet, »den gudomliga urkunden och den heliga traditionen», förenas i Jesus Kristus, säger han.⁴⁹ Bibeln pekar i Gamla testamentet fram emot och vittnar i det Nya om Kristi liv och frälsningsgärning, om vad som ägde rum emellan bebådelsen och himmelsfärden. Kyrkans samlade troserfarenhet bekänner hur han också där efter är med, leder och regerar sin kyrka.⁵⁰ Predikan måste därför bestå i en sammansmältning av Ordets objektiva och subjektiva sida, inte blott utgöra ett kompilat av bibelcitater eller vara en immanent, från bibelordet frikopplad retorik.⁵¹ Den rymmer inom sig både tilltal och vittnesbörd; »av det sagda framgår det att predikan i den kristliga kulten äger sakramental och sakrificiell betydelse på samma gång».⁵²

När Ullman visserligen bestämmer predikan på detta dubbla sätt, att den har »sakramental-sakrificiell karaktär»,⁵³ säger han också att den blott »är den mänskliga reflexen av, det subjektiva vittnesbördet om Guds ord, således aldrig detsamma som Guds ord i dess objektivitet och absoluta renhet».⁵⁴ Det är således fråga om en gradskillnad inom Ordets nådemedelskategori emellan bibelordet självt och dess utläggning. Predikan kan räknas såsom nådemedel blott såvida den står i överensstämmelse med Ordet.

⁴⁷ *Liturgik* I:28, där Ullman hänvisar till Apol. 13 (SKB, s. 221ff.), där uttrycket återfinnes, Apol. 13:3 (SKB, s. 222). Cf. *Liturgik* II:2:73.

⁴⁸ Ullman 1872a, § 34:1, Ullman 1908a, s. 86, *Liturgik* II:1:11f.

⁴⁹ *Liturgik* II:1:19. Det bör påpekas hur ordet 'tradition' här har sin teologiska innebörd. Det är inte fråga om ett förhållande grundat på sedvana eller pietet, utan om ett ecklesiologiskt bestämt överlämnande (lat. *traditio*) av tron tid efter annan. En teologihistorisk översikt, se Ratzinger i LThK 10, sp. 293–296.

⁵⁰ *Liturgik* II:1:19.

⁵¹ »Während also die Predigt nach ihrer objektiven Seite Verkündigung des Wortes Gottes ist, ist sie nach der subjektiven Darlegung der Lehre und des Lebens der Kirche in der Gemeinde», Harnack 1878, s. 162, cf. Wittram 1963, s. 80.

⁵² *Liturgik* II:1:11.

⁵³ *Liturgik* II:1:10, cf. Kliefoth 1847, s. 17.

⁵⁴ *Liturgik* I:55.

När vi nu sett hur tydligt Ullman skiljer mellan *sacramentum* och *sacrificium*, måste vi ställa frågan om dessa båda drag, inte blott som vi nu sett beträffande Ordet, utan också vad gäller sakramenten är så bestämda, att det går att där återfinna ett sakrificiellt motiv.⁵⁵

I analysen av begreppsparets roll i Ullmans teologi har inledningsvis konstaterats hur de gestaltade polaritet: mötet mellan två parter. *Sacramentum* uttryckte hur »Gud vid kulten kommer till oss», medan *sacrificium* handlade om hur »församlingen å sin sida kommer Gud till mötes».⁵⁶ Initiativet ligger därvid hos Gud, det är han som uppenbarar sig och människan som svarar på hans tilltal.⁵⁷ Förhållandet emellan *sacramentum* och *sacrificium* kan därför karaktäriseras såsom en växelvis verkan mellan de båda polerna, en dialog. När Gud i *sacramentum* vänder sig till människan, vill och förväntar han sig att hon såsom ett *sacrificium* skall ge sig själv åt honom, i tro. Genom den sakramentalt givna nåden kan församlingen frambära det *sacrificium* som är skapelsens egentliga uppgift.

Nattvarden såsom *sacramentum* förutsätter att den erbjudna gåvan tas emot av församlingen såsom tecken på dess tro, *nota professionis*;⁵⁸ denna sakrificiella effekt av *sacramentum* har inte med den sakramentala realismen att skaffa. *Sacrificium* åstadkommer inte *sacramentum*, det vore ett missförstånd av donatistiskt slag rörande nattvarden objektiva kraft och att slå in på just den reformerta väg Ullman så kraftigt tagit avstånd ifrån. I stället är det fråga om ett klagörande av kommunionen såsom ett möte mellan Gud och människan. Deltagande däri rymmer också ett drag av *sacrificium*, eftersom det för den enskilde är fråga om be-kän-nelse av tron, ett ömsesidigt givande och tagande.⁵⁹ Människans

⁵⁵ Se härtill Ullman 1871a, s. 21f. Cf. Fagerberg 1952a, s. 97. Rosenius 1856, s. 24, hade i sin avhandling om det gammaltestamentliga offret bland uppfattningarna om det medelbart försonande offret inom den symboliskt sakramentalistiska uppfattningen konstaterat hur inom offret dels finns ett »subjektivt ('symboliskt sakrificiellt') moment, nämligen självförsakelse», dels »ett objektivet ('sakramentalistiskt') nämligen Guds nådiga upptagande av denna självförsakelse».

⁵⁶ *Liturgik* I:29, *Liturgik* I:27, cf. Ullman 1871a, s. 21.

⁵⁷ »*Sacramentum* går förut, *sacrificium* följer efter. Det förra är grunden och roten till det senare; och detta är följden, frukten av det förra», *Liturgik* I:30, cf. *Liturgik* II:2:121, cf. Kliefoth 1847, s. 13, 17, 27, KLA 7, s. 69f., s. 80, Billing 1868, s. 37f. Också Grundtvig 1868, s. 154, såg förhållandet mellan Ordet och tron såsom »den store Vexel-Virkning mellem Gud og Menneske», cf. Aronsson 1960, s. 118.

⁵⁸ *Liturgik* I:32. »Der Herr giebt sich den Seinen im Abendmahl ganz hin, damit sich diese umgekehrt auch wider ihm völlig und ungetheilt hingeben; er vereinigt sich mit ihnen, damit sie Eins werden und bleiben mit ihm, gleichwie er selbst Eins ist mit dem Vater im Himmel», Höfling 1837, s. 66. CA 13:1 (SKB, s. 60).

⁵⁹ *Liturgik* I:32f.

emottagande av Guds gåva betyder att hon samtidigt ger sig själv åt honom.

Det är nu anledning att undersöka hur Ullman i sin konsekrationsteologi driver denna sakramentalt-sakrificiella ömsesidighet till sina yttersta konsekvenser. Till det för nattvarden konstitutiva räknar han de liturgiska momenten *consecratio*, *distributio* och *sumptio*.⁶⁰ I nattvarden är det visserligen fråga om den »fullt reala» närvaron av Kristi kropp och blod och det är instiftelseorden – »de gudomliga testaments-orden» – som konsekkrerar elementen till »*media*» för den sakramentala gåvan. Kristus skänker genom brödet och vinet »sin egen kropp och blod till åtnjutande, däruti all Gudomens fullhet bor», som Ullman uttrycker saken i anslutning till Kol. 2:9. Det är »Kristi förhärlicade människonatur» som förenas med elementen.⁶¹ Men själva föreningen mellan de himmelska gåvorna och de jordiska elementen sker, enligt Ullmans tidiga uppfattning, inte vid instiftelseordens uttalande, utan inträder först i communionens ögonblick, vid *distributio*, i *sumptio*.⁶² I valet mellan en luthersk och en filippistisk uppfattning om realpresensens inträdande synes han utan egentlig diskussion – men i anslutning till huvudströmningen inom sin egen tids lutherdom⁶³ – ha hållit sig till den senare skolan: närvarons knytande till de jordiska medlen, brödet och vinet, inträder inte genom blotta instiftelseorden, utan genom nattvardshandlingen såsom sådan; realpresensen »realiseras» inte genom att in-

⁶⁰ *Liturgik* I:75, *Liturgik* II:2:18, *Liturgik* II:2:36.

⁶¹ *Liturgik* II:2:131f., Ullman 1898c, s. 14. Det första citatet börjar: »De himmelska härskarorna äro närvarande vittnen och det lyster dem att blicka in uti det under av Herrens sanning, kärlek och allmakt, vilket nu är i begrepp att försiggå, när den förhärlicade Frälsaren genom de ringa jordiska elementen skänker återlösta syndare på jorden sin egen kropp och blod till åtnjutande». Det är alltså fråga om ett för människor outgrundligt mysterium. Till Ullmans realpresensteologi cf. hans anförande vid prästkonferensen 1899: 1900a, s. 88.

⁶² *Liturgik* II:2:18. Cf. Harnack 1877, § 20, s. 447: »Ueberhaupt aber ist die Validität des Sacraments nicht so sehr zu suchen in den Formeln, als vielmehr in dem einsetzungsmässigen Vollzug der Handlung. *Vera consecratio*, sagt Gerhard [...] *consistit non tantum in quattuor illorum verborum (hoc est corpus meum) prolatione, sed in eo, ut faciamus, quod Christus fecit*. Darin liegt das Centrale, und darin müssen wir auch die notwendigste Erfüllung desselben finden. Also Communion, d.h. Distribution und Manducation ist das Entscheidene [...], cf. Harnack 1845, s. LXXXVIIff., KLA 7, s. 75.

⁶³ Så hade redan Schartau i sin katekes frågat om Kristi kropp och blod var med vinet »förut eller sedan det utdelas» och svarat »Nej, icke utan just då brödet emottages, så är därmed Kristi lekamen; och när vinet förtäres, så är därmed hans blod». Men alla kommunikanter får del av Kristi lekamen och blod, även om de inte alla har nytta därav, Schartau 1835, fråga 834f., s. 200f. Cf. härtill och till det teologihistoriska sammanhanget Hulthén 1985, s. 100ff. Samma uppfattning hade Norbeck 1878, s. 173.

stiftelseordens recitation fullbordas, utan först i kommunionen.⁶⁴ Ullman visste då inte av någon realpresens *extra usum*, ja, inte ens *post* eller *ante sumptionem* inom själva mässans ram. Det synes vara den allmänprotestantiska rädslan för en romersk-katolsk konsekration för utomeucharistiskt bruk, som får honom att inta denna ståndpunkt.⁶⁵

När det gäller att fastställa Ullmans konsekrationsteologi måste vi emellertid konstatera att den i en senare utgåva av *Liturgik* inte är konsistent. När han i andra upplagan (1897) skulle presentera högmässans struktur var ett kapitel nyskrivet med hänsynstagande till handboksrevisionen 1894. I kapitlet om liturgins historiska utveckling är han som tidigare avvisande till realpresensens inträdande i konsekrationsoögonblicket. Det sker, säger han i »själva distribuerandets och åtnjutandets moment».⁶⁶ I det avsnitt som konkret behandlar instiftelseorden i HB 1894 är emellertid uppfattningen en annan. Instiftelseorden är, säger han då, det vid varje nattvardsmässa på nytt »verksamma skaparordet». Samtidigt är de församlingens tysta bön om att nattvardens Herre genom sakramentet skall uppfylla det löfte han gav vid dess instiftelse: »Och Herren gör så. Han är enligt sitt löfte i detta nu personligen närvarande hos sin församling».⁶⁷ Denna utsaga motsäger uppenbarligen den tidigare nämnda. Det senare – för andra upplagan av *Liturgik* nyskrivna – citatet visar, om än återhållsamt i uttryckssättet, hur Ullman nu menar att Kristi närvaro inträder genom instiftelseordens läsande.

⁶⁴ Neuser 1968, s. 362ff., Hardt 1971, s. 227ff. Cf. här till den bekanta Saligerstriden i Lübeck och Rostock under 1500-talets sista decennier, Schöne 1966, Hardt 1971, s. 258ff. En till Ullman motsatt uppfattning hade redan Laurentius Petri, när han säger »Ty så klarliga som de betyga om själva närwarelsen så klarliga synas de ock betyga om tid och stund. Orden lyda ju icke så Detta skall varda min lekamen (förmimmandes då aldräförst när I äten) utan så lyda de Dette är min lekamen som han ville säga nu allaredo är de så utav mina händer i edra», Laur. Petri 1562, fol. A. VIIIb; Ahlberg 1964, s. 126, sammanfattar dennes konsekrationsteologi: »Instiftelseorden är för Laurentius Petri verkligen konsekrationens ord. I samma ögonblick som de förkunnas för församlingen är också Kristi lekamen och blod närvarande. Det är alltså endast och allenast genom dessa ord som nattvarden verkligen blir en nattvard. [...] Buset är visserligen nödvändigt, men det som konstituerar nattvarden är endast det till elementen lagda ordet», cf. ovan, n 45. Ullmans kategoriska inställning till att en, vad vi (för att undvika sammanblandning med receptionismen) kunde kalla »*usuell*» nattvardsteologi skulle vara den enda möjliga inom lutherdomen och realpresensen alltså endast föreligga *in usu* är således inte odiskutabel. Tvärtom står vi här inför en avgörande splittringspunkt och tvistefråga inom lutherdomen. Cf. t.ex. Hardt 1971, s. 262, Quere 1977, s. 352ff. Peters 1960 visar hur Luther menar sakramentet föreligga blott där nattvardshandlingen är fullständig, men att realpresensen äger bestånd alltifrån konsekrationen till dess elementen konsumerats, således också mellan eller utanför bruket, *extra usum*. Eljest skulle ett zwinglianskt upphävande av skillnaden mellan det konsekrerade och icke-konsekrerade föreligga.

⁶⁵ Cf. *Liturgik* II:2:36, *Liturgik* II:2:43, KLA 7, s. 74, FC 7:86f. (SKB, s.624).

⁶⁶ *Liturgik*² II:2:20.

⁶⁷ *Liturgik*² II:2:162.

Den av honom kursiverade formuleringen »i detta nu» uttrycker ett aktivt och samtidigt handlande från Herrens sida.

Hur kan otvetydigt motstridiga utsagor på en så väsentlig punkt rymmas i samma bok? Något definitivt svar på frågan går inte att få. Ullman tycks ha genomgått en utveckling bort från sin tidigare uppfattning. När han skrev det nya avsnittet till nyupplagan av *Liturgik* kodifierade han sin ståndpunkt. Men han har uppenbarligen inte varit observant på att ändringar var nödvändiga också på annat håll i samma bok.

När det blir tal om efterkonsekration medger Ullman, att sådan visserligen är föreskriven i lutherska kyrkoordningar och i KL 1686, men påpekar i konsekvens med sin här först redovisade ståndpunkt, att, då instiftelseordens upprepande inte skulle vara av nöden för sakramentets validitet, må kyrkolagens påbud iakttagas endast som en vacker och god sedvänja då ju – och citatet belyser tydligt hans sakramentsteologi -

själva nattvardshandlingen, som genom de vid dess begynnelse reciterade instiftelseorden från början till slut erhållit karaktär av sakrament, i alla fall fortgår såsom en sammanhängande akt, om ock nya elementer under dess fortgående framskaffas. Man förebygge emellertid så vitt möjligt att elementerna under distributionen taga slut.⁶⁸

I likhet med Melanchthon koncentrerar Ullman sitt intresse mera på nattvardsprocessen och bruket, *usus*, än på nattvardselementen, eftersom realpresensen inte är ifrågasatt.⁶⁹ Denna åstadkommes visserligen genom instiftelseordens läsande, men fördröjes och inträder först sedan nattvardshandlingen fullbordats i *sumptio*, själva kommunionen. Det är inte kommunikanten som genom någon sin aktivitet eller tro konsekkrerar elementen, men det är genom dennes sakrificiella handling som nattvardshandlingen fullbordas. En mäsas utan kommunikanter är icke fullbordad och därför definitionsmässigt otänkbar. Av det sagda framgår sammanfattningsvis hur de båda polerna *sacramentum* och *sacrificium* båda är nödvändiga för att nattvard skall komma till stand.

⁶⁸ *Liturgik* II:1:76, cf. KL 1686, kap. 11, § 10: »[- - -] Räcker vinet eller brödet intet till, som i begynnelsen välsignades, då skall prästen åter, med instiftelseordens läsande i tysthet välsigna det, som ånyo på altaret inbäres [...]», *Liturgik* II:1:76. Samstämmighet med Ullmans uppfattning finner vi däremot hos Laurentius Petri 1562: tar elementen slut skall nya inbäras och prästen »bruka det under samma konsekration och välsignelse», cf. Andrén 1952, s. 80, Ahlberg 1964, s. 161, jfr här till Hardt 1971, s. 187ff. Löhe föreskriver i sin *Agende*, att instiftelseorden skall upprepas högt »aufs neue und zwar laut», LGW 7:1, s. 73. Bæltér 1762, s. 501f., har samma uppfattning som Ullman, men menar att instiftelseorden ändå bör upprepas, »en ny välsignelse är tryggare och med den heliga förrättningen lämpligare».

⁶⁹ Se här till Fraenkel 1961, s. 147f.

Finns det också i Ullmans så starkt sakramentalt präglade dopteologi plats för något *sacrificium*? Tidigare har vi lagt märke till med vilket eftertryck han argumenterade mot också antydningar om att dopet såsom objektivt nådemedel skulle vara beroende av människans löften, tro eller handlande och hur han därför höll barndopet för det mest åskådliga uttrycket för vad dopet innebär.⁷⁰ Återigen kan vi lägga märke till hur Ullman finner *sacramentum* uppväcka *sacrificium*. I debatten med Ahnfelt 1897 hade han klargjort sin syn. Människans subjektiva handlande har inget med dopets validitet att skaffa. Det är Gud som är den aktive i dophandlingen, det agerande subjektet och han vänder sig till människans *esse*. Gud och människan är inte två likvärdiga parter som träffar en överenskommelse, nej »Herren allena tillvägabringar hela saken».⁷¹

Med kraft avvisar Ullman varje tendens till att det i själva dophandlingen skulle rymmas ett sakrificiellt drag. Dopet är »väsentligen», dvs. i enlighet med dess väsen, ett barndop, menar han. Härmed utsäges primärt emellertid ingenting om baptizandens levnadsålder, utan ut-sagan skall förstås utifrån Ullmans ovan redovisade antropologi. Varken hos spädbarnet eller hos den vuxne riktar sig dopet till och förändrar hennes *ego*, »det medvetna, fria, personliga jaglivet», vilket gestaltas olika i skilda levnadsåldrar och vars mogenhet och utveckling varierar emellan individer. Det riktar sig istället till »det mänskliga andelivets förborgade naturgrund, som visserligen är den jordmån, den mark och botten, utur vilken det personliga jaglivet framväxer, men som just därför icke utan vidare får identifieras med det sistnämnda».⁷² Dopet verkar alltså på människans *esse*.

Guds handlande med människan i dopet är så genomgripande att det når ända till det område som inte styrs av verksynderna, utan som behärskas av arvsynden.⁷³ Arvsyndens makt över människan är så total att hon inte genom en viljeakt av *ego* kan åstadkomma en ändring. Verksynderna kan motverkas genom *sacrificia*, syndabekännelse, bön och trosbekännelse. Arvsyndens skada på människan är så djupt liggande, att blott Guds genomgripande sakramentala handlande kan befria från dess skuld.⁷⁴ Av den anledningen går det inte att säga att dopet inom sig rymmer ett sakrificiellt drag.

Men dopets *sacramentum* verkar ändå inte *ex opere operato*, såsom

⁷⁰ »Till sin egentligaste syftning och allra innersta art är ju dopet såsom sådant just barndop», Ullman 1897d, s. 485.

⁷¹ Ullman 1897d, s. 484. Cf. Luther, *Cat.Mai.* 4:10, WA 30:1, 213,12ff. (SKB, s. 473).

⁷² *Liturgik* II:2:145.

⁷³ Ullman 1872a, s. 59.

⁷⁴ Se här till Ullman 1872a, § 20 och Ullman 1908a, s. 53ff.

Ullman uppfattar detta begrepp. Det måste tas emot i den tro, vilken den helige Ande just i och genom dopet åstadkommer i själen.⁷⁵ Genom sin sakramentala handling upptar Gud människan i sitt nådeförbund och – det är här vi ändå noterar ett *sacrificium* i dopets sammanhang – i samma stund som detta sker öppnas hos baptizanden en »mottagande livsrörelse», barnatron tänds.⁷⁶ Det föreligger sålunda en *capacitas passiva*, ett också hos spädbarnet förefintligt anlag för gemenskap med Gud.⁷⁷ När dopets *sacramentum* i sin radikalitet möter och verkar på människan, får hon del av en tro, vilken såsom ett *sacrificium* riktar sig åter mot Gud.

Sammanfattande kan alltså konstateras den envishet med vilken Ullman i sin här redovisade teologi betonar det sakramentala draget och hur detta sker under avståndstagande från såväl romersk-katolsk som reformert och baptistisk nådemedelsteologi. Ullmans dopuppfattning korresponderar med hans antropologi. Han betonar hur nådemedlen är det sätt varigenom Gud handlar med sin kyrka. Därför får dessa inte perverteras så, att de förvandlas till mänskliga gärningar inför Gud. I mötet mellan Gud och kyrkan uppstår emellertid *sacrificium* såsom en konsekvens av Guds *sacramentum*, på så sätt att människan i tro tar emot den i dopet, nattvarden och Ordet erbjudna nåden. Det är fråga om ett möte och en ömsesidighet. I enlighet med deras väsen är nådemedlen *sacramenta*, säger Ullman. Han understryker samtidigt att det inte går att isolera dem från de därpå beroende *sacrificia*, som riktas till Gud genom tron. *Sacramentum* blir det medel Gud använder för att ett *sacrificium* skall komma till stånd.

d) Ämbetet

Tidigare har fastställts hur Ullmans ämbetsteologi organologiskt är konstruerad, framför allt med hänsyn till förhållandet emellan de troendes allmänna prästadöme och det särskilt instiftade prästämbetet. Än nu detta prästämbete huvudsakligen av sakramental eller sakrificiell

⁷⁵ *Liturgik* II:2:148, KLA I, s. 171, Luther, *Cat.Mai.* 4:32ff., WA 30:1, 216, 6ff. (SKB, s. 476), WA I, 542, 12f. Det är alltså fråga om en av Anden ingjuten *gratia præveniens*. Härtill, se t.ex. Dieckhoff 1854, s. 181ff.

⁷⁶ Cf. Ullman vid prästkongressen 1899, s. 86.

⁷⁷ Ullman 1893a, s. 74. *Liturgik* II:2:151. Uttryckligen sägs detta också i Ullmans anteckningar från Thomasius' föreläsningar i dogmatik, s. 2:145, StrSA.

natur? Är prästen framför allt Guds talesman inför församlingen eller är han församlingens representant, när denna vänder sig mot Gud?

Ullman inskräpper, att ämbetet är nödvändigt i kyrkan. Det är instiftat av Kristus och är hans egendom. Det är inte fråga om en från lekfolket avskild *ordo*, men inte heller grundat i någon form av delegation från församlingen eller kyrkan. I prästvigningen handlar ordinatorn på Guds uppdrag, alltså sakramentalt, och prästen är i sin ämbetsförvaltning ansvarig omedelbart inför Gud.¹ När prästen utövar sitt ämbete gentemot församlingen *in corpore* och gentemot enskilda sker detta »i Herrens namn, på hans fullmakt».² Genom det ämbete, som av Gud i ordinationen givits åt prästen har prästen alltså att inför församlingen 'framställa' *sacramentum*. I det polära möte mellan Gud och kyrkan som sker i gudstjänsten är det prästen som genom ord och handling på Guds uppdrag utskiftar nådemedlen.³ Denne handlar därvid inte som privatman, utan står *i kyrkan*. Sakramenten måste därför förvaltas i församlingen, i överensstämmelse med deras instiftelse och i kyrkans organiska sammanhang för att ha sin sakramentala kraftverkan, säger Ullman.⁴ Det är Kristus själv, som »i egen person» i mässan utdelar nattvarden. Prästen är endast hans »redskap».⁵ Det är alltså Gud som handlar genom prästämbetet och vi kan därför säga att detta ämbete till sin karaktär är sakramentalt.

Men även om Ullman understryker hur det lutherska prästämbetet inte är delegerat av församlingen, markerar han ändå hur prästen också har att vara församlingens företrädare och ledare, när denna kommer samman inför Gud. Prästen står inte såsom en medlare mellan Gud och människan,⁶ utan är, i enlighet med sitt givna uppdrag, vad Ullman liknar vid en »församlingens mun». I dess namn företräder prästen församlingen inför Gud och framlägger det, som den har på hjärtat,

¹ *Liturgik* II:2:131, *Liturgik* II:2:323, Ullman 1900b, s. 164, Ullman 1897a, s. 48f. Prästvigningen uppfattas dock inte såsom ett sakrament och medför inte *character indelebilis*.

² *Liturgik* II:2:314, cf. Harnack 1877, s. 91. Prästen handlar »im Namen und anstatt des Herrn an der Gemeinde» men även vice versa, KLA 7, s. 110.

³ *Liturgik* II:2:314, *Liturgik* II:2:332, Ullman 1900b, s. 40. Cf. Schoeberlein 1859, s. 104f., Harnack 1877, s. 97 samt även för det följande Höfling 1854, s. 16ff. och 41, KLA 7, s. 106. Løhe ser ämbetet både såsom sakramentalt och sakrificellt, LGW 5:1, s. 542f.

⁴ Ullman 1897a, s. 49, Ullman 1900b, s. 165.

⁵ *Liturgik*² II:2:165.

⁶ Ullman 1894a, s. 6; »[...] varenda människosjäl äger i och genom Kristus, den ende medlaren, fritt tillträde till Gud, sin Fader, och behöver därvid inga mänskliga medlare», Ullman 1900b, s. 40, cf. Höfling 1854, s. 25, KLA 7, s. 105.

nämligen bön, tacksägelse, tillbedjan och syndabekännelse.⁷ Prästämbetet har med andra ord jämsides med den sakramentala också en sakrifiell funktion.

Individens kallelse till prästämbetet sker på ett sakramentalt sätt: det är Gud som kallar. I prästvigningen bekräftar kandidaten kallelsen genom sina *sacrificia*. När Gud kallar till nådemedelsämbetets tjänst, sker detta visserligen inte på ett lika dramatiskt sätt idag, som »på undrens och uppenbarelsens tider». Nu är det kyrkan, som handlar på Guds uppdrag och i hans namn. Det är genom kyrkan som denna *vocatio peculiaris* sker. Det är inte fråga om en gradskillnad från den kallelse som skett till alla kristnas allmänna prästadöme, *vocatio generalis*, utan om en uttrycklig och från Gud kommande kallelse just till kyrkans särskilda prästämbete. Denna kallelse kan inte ske frikopplad från kyrkans sammanshang, utan äger rum t.ex. genom äldre präster, inom familjen eller på liknande sätt i församlingen.⁸ Gud har alltså bestämda kanaler, genom vilka han verkar, när han kallar präster i sin kyrka. När individen sedermera i prästvigningen går in under den sakramentalt givna kallelsen och förklarar sig villig att åta sig de till ämbetet hörande förpliktelserna,⁹ bär kyrkan fram sin ordinand såsom ett *sacrificium* inför Gud med bön om Guds sakramentala handlande på denne, för att den prästvigde sedan i sin tur i Guds tjänst skall kunna bära fram *sacramentum* åt kyrkan.¹⁰

Prästvigningen meddelar ämbetet objektivt, dvs. utan avseende på ordinandens troskvaliteter. Blott evangeliet predikas rent och klart och sakramenten utskiftas i enlighet med deras instiftelse är den helige Andens frälsningsverk igång, säger Ullman. Där detta sker verkar också prästvigningen subjektivt på ämbetsbäraren i det att han till sin inre människa inte går fri från Andens inverkan. Erfarenhetsmässigt får han en allt större insikt i det evangelium, åt vilket han vigt sitt liv.¹¹

Till prästämbetets väsenskaraktär hör alltså såväl sakramentala som sakrifiella drag. Prästen förenar dem båda i sin person. Också i prästvigningen finns båda dragen med. Kyrkan ger ordinanden till Gud och Gud skänker honom ämbetet.

⁷ Ullman 1900b, s. 40, cf. Höfling 1854, s. 41, Schoeberlein 1859, s. 106f., KLA 7, s. 110. Till det föregående, se även Ullman 1894a, s. 6.

⁸ *Liturgik* II:2:315.

⁹ Se härtill *Liturgik* II:2:318ff.

¹⁰ *Liturgik* II:2:324.

¹¹ *Liturgik* II:2:331ff.

e) Gudstjänsten

Med den tolkning av begreppen *sacramentum* och *sacrificium* hos Ullman, som vi kunnat följa i detta kapitel, förefaller det rimligt att de skulle göra sig gällande också i gudstjänsten. Men det är mera än så: »Dessa båda, det sakramentala och det sakrifiella *utgöra* i förening den kristliga *kultens innehåll*», säger han.¹ Det är fråga om samverkan emellan »den objektiva, av oss och all vår verksamhet oberoende gudomliga nåden» och församlingens emottagande av denna gåva, dess hängivenhet »åt den annalkande Gud med allt vad hon [*scil.* församlingen] genom Herrens nåd är och har».² Gudstjänsten blir platsen för och utgör definitionsmässigt själva mötet mellan dessa båda poler,

mellan Herren och hans folk, varest Herren i ordet och sakramenten nalkas sin församling och välsignar henne med liv och ljus från helgedomen där ovan och församlingen å sin sida möter Herren i botfärdig tro mottager hans nådesskänker samt frambär inför honom sitt hjärtas offer i bön, tack och lovsång.³

När Ullman redan i sin avhandling *Om den kyrkliga psalmboken* (1871) tog sin hymnologiskt-teoretiska utgångspunkt och senare också ägnar ett helt kapitel i *Liturgik* åt »Den kristliga kultens innehåll»⁴ är det framför allt denna princip han lägger fram och driver. I det följande skall undersökas hur hans gudstjänsteori är uppbyggd med hänsyn till relationen mellan *sacramentum* och *sacrificium*.

I *Liturgik* diskuterade Ullman tre skilda gudstjänstteorier. Den av Schleiermacher förfäktade uppfattningen såg gudstjänstens uppgift vara att giva en värdig 'framställning' av församlingens inre liv. Den skulle därvid främst inriktas på det som inverkar positivt på de närvarandes känslor och sinnen.⁵ Detta är visserligen en inte betydelselös uppgift för gudstjänsten, men den låter, när den blir ett ensidigt liturgiskt program, inte andra grundläggande drag i en fullödig gudstjänsts väsen komma fram. När gudstjänsten blott skall framställa de närvaran-

¹ *Liturgik* I:27, kursiv. här. Ullman 1871a, s. 21, Ullman 1900b, s. 40, KLA 7, s. 103 och 110f. Till frågan, se Fagerberg 1952a, s. 97ff. och, vad gäller den med erlangenteologin samtida anglikanska oxfordrörelsen, Härdelin 1965, s. 280ff.

² *Liturgik* I:29, Ullman 1871a, s. 20f. Den lutherska grunduppfattningen av gudstjänsten är, säger Kliefoth, »dass da der Herr und die Seinen zusammen kommen, der Herr um den Seinen in seinem Worte und Sacramente sich und das Seine zu geben, die Menschen aber um Solches im Glauben zu nehmen und dafür ihre Opfer des Lobes, Dankes, Gebetes wieder zu geben,» KLA 7, s. 92.

³ Ullman 1883a, s. 9, cf. Ullman 1872a, § 44:4, Ullman 1880a, s. 3, Ullman 1894a, s. 5f., *Liturgik* II:2:45, *Liturgik* II:2:115. Cf. vidare Höfling 1854, s. 12ff.

⁴ Ullman 1871a, s. 1–43, *Liturgik* I:27–33.

⁵ *Liturgik* I:22.

des redan existerande trosliv kommer den missiologiska kallelsen att gå förlorad. Församlingsgudstjänstens aktionsradie sträcket inte utöver dess egen periferi och församlingen strävar inte efter att utvidga sig själv.⁶ Inte heller blir det därvid något utrymme för Guds sakramentala närmande till församlingen eller dennas sakrificiella strävan att komma honom till mötes.

Å andra sidan hade den romersk-katolska kyrkan heller inte förmått uttrycka gudstjänstens väsen i dess hela totalitet. Kulten uppfattades där ensidigt såsom ett offer till Guds ära och det med sådant eftertryck, att det blev mässoffret som skulle åstadkomma försoningen inför Gud. När Ullman därför fann den romerska mässan vara ensidigt sakrificiell, kunde inte heller där den ideala gudstjänsten återfinnas.⁷

Som en antitetisk reaktion häremot hade de reformatoriska kyrkorna å sin sida lika ensidigt betonat gudstjänstens sakramentala sidor och sett dessa främst som ett uttryck för »Guds nåd och gåva».⁸ Gudstjänstens ändamål blev blott nådemedelsförvaltning: utläggandet av och lyssnandet till Ordet samt utdelandet och mottagandet av sakramentet. Prästens uppgift blev distributiv och församlingens receptiv. Gudstjänsten sågs främst som ett uppbyggelsemedel.⁹

Ullmans grundläggande gudstjänstteori omfattade, som vi tidigare kunnat konstatera, i stället en samverkan och växelverkan emellan *sacramentum* och *sacrificium*. Det är därför lika litet möjligt för honom att blankt avvisa katolicismens sakrificiella gudstjänstteori som att okritiskt anamma den sakramentala som utbildats inte minst inom lutherdomen. Inte heller den av schleiermacherskolan framförda uppfattningen var Ullman beredd att kategoriskt avvisa. Lika klart som alla de nämnda tre uppfattningarna, när de isolerades resulterade i en skev och förvänd förståelse av gudstjänsten, så innehöll de var och en något sant och riktigt, vilket som sammantagen enhet bidrog till vad Ullman menade vara en riktig uppfattning av gudstjänsten.¹⁰

Den lutherska gudstjänsten hade i ängslig rädsla för verkfromhet och gärningslära alltmer trängt sakrificiet tillbaka. Människans aktivitet reducerades till trons mottagande av Guds nåd. Gudstjänsten hade blivit mera pedagogisk än doxologisk, mera varit inriktad på deltagarnas andliga fostran och undervisning i tron, än den beredde dem möjlighet att till Gud frambära den sakrificiella lovsången. Bakom den romersk-

⁶ *Liturgik* I:25.

⁷ *Liturgik* I:23.

⁸ *Liturgik* I:23f.

⁹ *Liturgik* I:24.

¹⁰ *Liturgik* I:25, Ullman 1871a, s. 20.

katolska kyrkans alla »vanställande människofunder» skyttade Ullman något ursprungligt som var ett rätt uttryck för liturgins teologi: kultens syftning till »Gud och vår Försonares förhållande» var det *sacrificium*, som inom lutherdomen »urartat» och trängts undan. Sakrificiet är, säger Ullman, nämligen en nödvändig och »högst väsentlig sida av det äkta och normala kristliga gudstjänstlivet», det naturliga uttryckssättet för ett fullkomligt församlingsliv.¹¹

Men varken *sacramentum* eller *sacrificium* ensamt kunde således definiera vad gudstjänst var. I stället var det just i föreningen dem emellan som en rätt kult uppstod. Mötet emellan de båda polerna åvägabragte kristen gudstjänst. Ullman inskräpper, som nu skall visas, tre ting som rör förhållandet emellan det sakramentala och det sakrificiella.

(a) Först skall klarläggas hur de står i ett *kausalitetsförhållande* till varandra. Det innebär att det är fråga om interaktion och ömsesidighet. *Sacramentum* uttrycker Guds närmande till människan. När detta sker ges hon å sin sida kraft att på ett sakrificiellt sätt komma honom till mötes och mottaga hans i *sacramentum* erbjudna gåvor. I mötet äger alltså en växelverkan rum. Ju tydligare och mera markerat *sacramentum* är, desto större och starkare blir *sacrificium*. Det är fråga om ett givande och tagande.¹² Ullman liknar den uppkomna ömsesidigheten vid en ständigt pågående in- och utandning. Båda riktningarna är lika angelägna i denna »det kristliga livets fortgående respirationsprocess», som sker inte till följd av någon yttre lag eller utvärtes påbud, utan av 'fri nödvändighet', såsom en organismens livsdrift.¹³ Det är denna kyr-

¹¹ *Liturgik* I:26f. Se här till ovan, kap. 7c, n 41.

¹² *Liturgik* I:30, Ullman 1900b, s. 40, Ullman 1915b, s. 7. Billing 1869, s. 9f. »Je höher, reiner und unverkümmelter die lutherische Kirche jene sacramentale Seite der mittheilenden Thätigkeit des Herrn in Ehren hielt, und so reich [...] a (!) sie diese ihre sacrificielle Seite ausbilden vermocht», Kliefoth 1847, s. 15f. Samma tanke hade Kliefoth, när han definitionsmässigt såg nådemedlen såsom *communio*, en växelverkan mellan δόσις och λήσις. Reformatorerna hävdade i sin uppgörelse med den medeltida kyrkan, sade han, »dass die Messe nicht ein Opfer, sondern ein Sacrament sei, dass zu allem Gottesdienst ausser und vor dem *sacrificium* ein *sacramentum* gehöre, dass der Gottesdienst wesentlich *communio*, Wechselwirkung von δόσις und λήσις sei, und was Einzelnes darin lag, hatten sie nun aber auch gegenüber dem anderen Gegensatze, gegenüber den Reformierten aufrecht zu erhalten», KLA 7, s. 80. Det är också »dass nur da ein rechtes und reiches *Sacrificium* sein könne, wo ein rechtes *Sacramentum* sei, weil der Mensch nur dann seiner Seits Etwas vor Gott zu bringen vermöge, wenn Gott ihm zuvor Etwas gebe!», KLA 7, s. 87f. Cf. KLA 1, s. 132 och 178f., § 16, KLA 7, s. 103. Löhe såg liturgin såsom Guds och församlingens närmande till varandra, LGW 5:1, s. 176f. Cf. Kraussold 1844, s. 398, Bring 1885, s. 15. Kressel 1948, s. 42f.

¹³ *Liturgik* I:33. Cf. Schoeberlein 1859, s. 95, Ullman 1871a, s. 20, Ullman 1889, s. 24, Ullman 1915b, s. 4 samt även Ullmans uttalanden i visit.prot. Helgesta 1892, § 4, E III:48, Glanshammar 1901, § 6, E III:37, Dunker 1902, § 10, E III:24, Stora Mellösa 1902, § 9, E III:109, Svennevad 1912, § 7, E III:113, StrDA, ULA, där samma eller snarlikt bild återfinnes.

kans livsfunktion, som uttrycks i det gudstjänstliga mötet emellan Gud och kyrkan.¹⁴

Förhållandet är grundat i Ullmans kristologiskt motiverade ecklesio-logi. Kyrkan måste förstås ur kristologisk aspekt. Det är Gud, som genom sin uppenbarelse har initiativet i kyrkan. Gång efter annan understryker Ullman hur *sacramentum*, den gudomliga sidan, är det primära och hur *sacrificium*, den mänskliga aktiviteten, blott är en effekt härav, »den uppväxande frukten».¹⁵

Gudstjänsten är till sitt väsen uttrycket för församlingens gemenskapsliv med Gud, en antecipation av evigheten.¹⁶ Härtill fordras aktivt deltagande av gemenskapens båda parter och att denna ömsesidighet får komma till konkret uttryck. Detta sker i liturgin. Det måste däri vara fråga om en växelverkan emellan de båda polerna.¹⁷

Det är alltså inte, såsom för upplysningsliturgikerna, fråga om att beskriva gudstjänsten såsom pedagogik, centrerad kring »lärarens predikoföredrag» inför en närvarande »publik»,¹⁸ där syftet var att ge moralisk, positiv religionsundervisning och där liturgi och psalmsång blott sågs som hjälpmedel i detta syfte, utan egenvärde.¹⁹ Det radikala idealfallet vore för dem att gudstjänstens liturgi utformades särskilt för

¹⁴ *Liturgik* II:2:115, Ullman 1887, s. 20, Ullman 1906b, s. 9, Ullman 1915b, s. 7.

¹⁵ *Liturgik* I:30, *Liturgik* II:2:62, *Liturgik* II:2:121, Ullman 1871a, s. 21, Kliefoth 1847, s. 13, 17, 27, KLA 7, s. 80, Billing 1868, s. 37f., 48. »Das Sacramentale ist die göttliche Anrede, und das Sacrificielle ist die menschliche Antwort darauf», KLA 7, s. 70. »Die Gemeinde empfängt durch Wort und Tat des Herrn (Sakrament) und gibt durch Wort und Tat (κοινωνία), und die Begegnung Gottes, den Herrn, und seiner Gemeinde im feierlichsten Ernst ist Lebenshöhe», LGW 3:2, s. 251. En parallell till denna uppfattning återfinnes också t.ex. hos Grundtvig, se härtil Aronsson 1960, s. 120f.

¹⁶ *Liturgik* I:27, *Liturgik* I:22, cf. *Liturgik* II:2:1, Schoeberlein 1859, s. 102, KLA 7:111, Kliefoth 1844, §§ 61, 65. »In den Gottesdiensten fühlt sich die Gemeinde ihrem Herrn am nächsten, da lebt sie in der nächsten Nähe des Bräutigams ein himmlisches Erdenleben, ein irdisches Himmelsleben», LGW 7:1, s. 12, Schoeberlein 1859, s. 96.

¹⁷ *Liturgik* I:36, *Liturgik* II:2:10, Ullman 1900b, s. 40, Billing 1868, s. 40, 80f., Schoeberlein 1859, s. 3, 107, LGW 5:1, s. 176, Löhe 1859, s. 96. »In der Wechselseitigkeit des sacramentalen und sacrificiellen Handelns vollzieht sich der Communioncultus als Liturgie», Zezschwitz 1876, s. 284, cf. Kressel 1948, s. 79f., Kressel 1971, s. 30f. – Ett klassiskt uttryck för denna gudstjänstuppfattning återfinns i Luthers berömda kyrkoinvigningspredikan i Torgau 1544, där gudstjänsten karaktäriseras såsom Guds tilltal till människan genom Ordet och hennes svar härpå i bön och lovsång: »[...] *ut nihil in ea fiat quam ut ipse nobiscum loquatur per verbum et nos per orationem et lobgesang*» WA 49, 588, 4. Cf. Vatja 1952, s. 295–309.

¹⁸ Cf. Carstensen 1925, s. 67f. I företalet till den upplysningspräglade Braunschweig-psalmboken 1791 talades verkligen om församlingen såsom »*Publikum*» i stället för »*Gemeinde*», se härtil Graff 1939, s. 37. Upplysningstidens liturgik och hymnologi i Sverige var betydligt konservativare än sin tyska motsvarighet, se härtil Leufvén 1919 och Helander 1934, Hessler 1956, s. 56ff. Se även Westling 1917. Till den upplysningstida psalmdiskussionen i Sverige, se Kristoffersson 1939, kap. IV–VI och VII:3.

¹⁹ Spazier 1790, s. 255. Jfr Rosenmüller 1788, s. 126, *Liturgik* I:55, *Liturgik* II:2:84, Bassermann 1882, s. 8ff., Carstensen 1925, s. 53.

varje tillfälle med utgångspunkt från vad som skulle sägas i predikan.²⁰ Ullman anmärkte mot denna gudstjänstuppfattning, att rationalismen hade rensat bort den sakramental dimensionen ur kulten och tillbad blott det varom förnuftet gav kännedom. Man ville »på sin höjd [...] upplysas om de allmänna moraliska sanningarna och om allehanda, som för detta livet kan vara nyttigt att känna». När *sacramentum* inte längre rymmes i gudstjänsten vissnar *sacrificium* också ned. Upplysningsteologin hade, menade Ullman, ruinerat och plundrat kyrkans kult.²¹

Inte heller såg han gudstjänstens syfte såsom psykologiskt-antropocentriskt. Schleiermacher hade i opposition mot upplysningsliturgikens didaktiska och intellektuellt orienterade gudstjänst menat att kulten skulle inrikta sig på känslan och vara ett uttryck för de närvarandes religiösa medvetande.²² Den skulle sträva efter att deltagarna gemensamt så stegrade sin religiösa känsla och sitt kristna medvetande, att de blev 'uppbyggda'.²³ Är då inte strävan efter 'uppbyggelse' något som Ullman kunde se som rätt och riktigt? I sin *Liturgik* hade han vid upprepade tillfällen betonat hur självklart det var, att kulten verkade »kraftigt uppbyggande», att den syftade till »uppbyggelse».²⁴

För att besvara den nu ställda frågan är det nödvändigt att göra en kort översikt över vad man i teologihistorien givit detta begrepp för innebörd och hur det använts.²⁵ Det är inte så mycket det nytestamentliga begreppet οἰκοδομή²⁶, som placerat 'uppbyggelsen' i gudstjänstens sammanhang, som det pietistiska språkbruket.²⁷ Men redan FC hade talat om, hur *adiafora* kan anordnas efter skiftande sedvänjor på olika orter, blott man tar hänsyn till vad som »befordrar god ordning, kristen

²⁰ Ehrensperger 1971, s. 246, cf. Sintenis 1808. Rörande upplysningens liturgik hänvisas generellt, förutom till de i n 18 nämnda arbetena, till Graff 1921–39 och Ehrensperger 1971.

²¹ *Liturgik* II:2:84f. De liturgiska bestämmelser som då gällde ansågs i vårt land mot slutet av 1700-talet vara obsoleta, påpekar Helander 1934, s. 41. Cf. Brilioth 1951, s. 238 och 446f.

²² Schleiermacher uppfattade, som tidigare visats, kyrkan såsom en sociologisk storhet, såsom »die Gesamtheit derer welche in ihrem gemeinsamen Leben diesem [*scil.* Kristus såsom ideal] sich annähern wollen», Schleiermacher 1850, s. 57.

²³ »Was erreicht werden soll, ist das was wir *Erbauung* nennen, und die Aufgabe ist, diesen psychischen Zustand hervorzurufen», Schleiermacher 1850, s. 41. »Die *Erbauung* ist etwas rein subjectives; was einen erbaut, kann er nur selbst bestimmen», Schleiermacher 1850, s. 617.

²⁴ T.ex. *Liturgik* I:20, *Liturgik* I:25.

²⁵ Se här till översikterna hos Bassermann 1882, Rietschel & Graff 1951, s. 39ff., Krummacher 1972, s. 602f., Friedrich i TRE 10, s. 18ff., Krause i TRE 10, s. 22f.

²⁶ Se här till t.ex. Friedrich i TRE 10, s. 18–21.

²⁷ Cf. Langen 1954, s. 37.

kult och evangelisk uppbyggelse».²⁸ Werner Elert framhåller hur uttrycket här inte skall tolkas i pietistisk-individualistisk riktning; det är fastmer fråga om kyrkans uppbyggande såsom sådan.²⁹ Den förpietistiska ortodoxiens teologer hade å sin sida såsom 'uppbyggelse' betraktat det, som befrämjade den rena läran, kyrkans tro såsom *fides quæ*, och som därvid på ett själavårdsmässigt sätt tröstade och stärkte samvetet. Kyrkan blev i hög grad en *ecclesia doctrix*.³⁰

Det är dock alltså först i den fullt utbildade pietismen, som uppbyggelsebegreppet ställs i centrum och blir teologiskt programmatiskt. Kyrkan och den enskilde 'uppbygges' när individen befäster och befordrar sin egen och nästans tro (*fides qua*) ochandel.³¹ Termen får därmed sin tydligt subjektiva och reflexiva innebörd. Det är mindre kyrkan än individen som skall 'uppbyggas'; man 'uppbygger sig' själv. 'Uppbyggelselitteratur' för enskilt studium börjar nu komma till användning och blir en hart när oöverskådlig genre.³²

När uppbyggelsen blott på ett indirekt sätt ställs i kyrkans tjänst resulterar detta både i en individorienterad nedtoning av kyrkan såsom organisk storhet och en psykologiserande subjektivism, ja även sentimentalisering.³³ Det blir inte kyrkan, som skall uppbyggas utan *individen*.

Än mera kom uttryckets innebörd att reduceras under upplysnings-epoken.³⁴ Nu blev det fråga om en den naturliga fromhetens utveckling, om moralism och känsla. Uppbyggelsebegreppet materialiserades och sekulariserades. Individen utgjorde inte längre blott dess objekt, utan blev också dess subjekt, den som genom sitt eget yttre eller inre agerande skulle uppbygga sig själv. Det 'uppbyggliga' i en sanningsutsaga låg i

²⁸ FC, *Sol.Decl.* 10:9 (SKB, s. 653). Cf. Elert 1931, s. 287. Betr. Luthers bruk härav, se Krause i TRE 10, s. 23f.

²⁹ Elert 1931, s. 287.

³⁰ Lindquist 1947, s. 95.

³¹ Krummacher 1972, s. 602. Cf. härtill t.ex. Möller 1779, s. 12, Quensel 1910, s. 6, Lindquist 1947, s. 100f. Michel 1954, s. 141 och 143 påpekar hur *οικοδομῶ* har en typiskt »kyrklig klang».

³² Se härtill t.ex. Olsson 1957, Mohr i TRE 10, s. 51–80. För svenska förhållanden har den äldre 'uppbyggelselitteraturen' inventerats av Hellekant 1944 och Nordstrandh 1951. Pietisterna blev 'läsare', se härtill Pleijel 1939, s. 127ff. Jfr Ullmans kritik, *Liturgik* I:25, mot sådan uppbyggelseläsning i hemmet som fick ersätta deltagandet i den församlingsgudstjänst, där predikan inte ansågs 'uppbygglig' nog. Det innebar ett nedvärderande av 'uppbyggligheten' i liturgin. Uppbyggelselitteraturen är alltid ett komplement till, inte en ersättning för den offentliga gudstjänsten, cf. Ullman 1912c, s. 43ff.

³³ Krummacher 1972, s. 603.

³⁴ Se härtill Ehrensperger 1971, s. 187. Cf. Ullman 1883e, s. 290. Upplysningens övertagande av begreppet från pietismen behandlas av Graff 1921, s. 68.

den praktiska nytta i vilken den kunde omsättas.³⁵ 'Uppbyggligheten' eftersträvades genom retoriska regler och ett i enlighet härmed avfattat bönespråk. Den fick en terapeutisk funktion.³⁶

För Schleiermacher var, som vi ovan sett, 'uppbyggelse' fråga om vad som ökade individens religiösa medvetande. Det var den som utgjorde målet för kyrkans praxis.³⁷ Nu var det inte intellektet, utan känslan, som skulle påverkas; det var inte längre frågan om pedagogik eller etik, utan om psykologi.³⁸

Det är inte svårt att förstå att det för nylutheranismens eller erlangerskolans teologer, med deras sakramentalt-organiskt orienterade ecklesiologi, inte var möjligt att ansluta sig eller ens anknyta till denna senare utveckling. Inte desto mindre är 'uppbyggelsen' av central betydelse för dem. Theodosius Harnack såg 'uppbyggelse' som en kyrkans livsfunktion, men det var för honom inte fråga om att fatta begreppet på ett »asketiskt pietistiskt sätt», utan »i den djupare, nytestamentliga meningen», där det är *kyrkan* som är dess subjekt och objekt. 'Uppbyggelsens' mål är Kristus.³⁹ Frågan om kyrkans självuppbyggelse är också en huvudlinje i Harnacks stora arbete *Praktische Theologie*.⁴⁰ Kyrkan uppbygges såsom Kristi kropp genom Ordet och sakramenten och redskapen härför är läran, kulten och disciplinen. Det är för denna frälsningsordnings skull, som den yttre kyrkoordningen är inrättad.⁴¹ »Kulminationspunkten» för kyrkans självuppbyggelse är kulten. Där, säger Harnack, äger mötet och föreningen rum emellan Guds nåd och gåva och den mänskliga hängivenheten och offret, dvs. mellan *sacramentum* och *sacrificium*.⁴²

I detta teologihistoriska sammanhang är det som vi skall placera den tolkning av uppbyggelsebegreppet som Harnacks lärjunge U.L. Ullman ger.⁴³ Kyrkans gudstjänst är Kristi kropps manifestation inför världen. När denna därvid utövar sina funktioner, befrämjas och växer den på ett organiskt sätt. När församlingen sålunda i gudstjänsten – och här

³⁵ Se t.ex. Engelmann 1771, s. 127. I samtidens handböcker kom t.ex. det nytestamentliga begreppet *ὄκοδομή* att översättas med »Nutzen, welcher in Vervollkommnung und Bildung des Menschen versteht», Bahrdt 1784, s. 18, Ehrensperger 1971, s. 187–197.

³⁶ Ehrensperger 1971, s. 197.

³⁷ Se ovan n 23. Härtill Albrecht 1963, s. 23f.

³⁸ Cf. RD skr. till Kungl. Maj:t 2/4 1810 ang. ny kyrkohandbok, cit. hos Helander 1934, s. 189.

³⁹ Harnack 1877, s. 25, 90 och 200. Se härtill Hünerbein 1970, s. 33f. Thomasius 1861b, s. 398.

⁴⁰ Harnack 1877. Redan kapitelrubrikerna visar vilken vikt Harnack lägger härvid.

⁴¹ Harnack 1877, s. 53.

⁴² Harnack 1877, s. 217. Kultens innersta natur är dubbel: det är både fråga om »ein Dienst, womit uns Gott um Christi willen dient, und ein Dienst, in dem wir in Christo Gott dienen; denn sein Princip ist das christologische», ibid.

⁴³ Se härtill *Liturgik* I:20f., Ullman 1913b, s. 489ff.

uttrycker sig Ullman på ett sätt som närmar sig den klassiska mystikens – »åter och åter försänker sig i umgänget med den levande Gud», resulterar detta i att det andliga livet främjas, uppfriskas, stärks och utvidgas. I gudstjänsten blir människor »befästade, upplivade och förkovrade i livsgemenskapen med Herren och med varandra inbördes» och drar också nya människor in i detta sammanhang.⁴⁴ När denna växelverkan emellan det sakramentala och det sakrificiella sker, såsom ett naturligt uttryckssätt för kyrkans organiska liv, då är det, enligt Ullmans sätt att se, fråga om *uppbyggelse*, en enhetsupplevelse med kyrkan, med Kristi kropp.

Gudstjänstens och uppbyggelsens syfte är därför inte att blott framkalla andliga känslor och stämningar eller allmän gudaktighet; dess syfte skulle i så fall blott vara instrumentellt och den skulle ytterst sträva efter sin egen överflödighet och självutplåning.⁴⁵ Inte heller kan gudstjänstens uppbygglighet mätas i homiletiska kategorier och vara beroende av predikantens förmåga som talare och pedagog. Det vore att i gudstjänstssammanhanget renodla ett enda moment, som till yttermera visso till sin grundkaraktär bygger på andra principer än de liturgiska. Uppbyggelsen sker i stället när »det kristliga församlinglivet utövar och framställer sig i förnimbara, offentliga gudstjänsthandlingar», eftersom det då inte blott »självt genom utövandet övar sig, [...och] alltmera stärkes och uppfriskas där varest det redan förefinnes, utan att det ock uppbygges och utbreder sig allt mera utåt». Gudstjänstens syfte till uppbygglighet i denna mening är, säger Ullman, självklar och nödvändig, eftersom den är en konsekvens av kyrkans drift till »självupphållelse och självförkovran».⁴⁶ Det är kyrkan som 'uppbygger' sig⁴⁷ och därmed, i enlighet med det organologiska betraktelsesättet, också sina medlemmar. Det tydligaste uttrycket för detta uppbyggande är dopet, då kyrkan med sig själv införlivar nya medlemmar »till åtnjutande av hennes salighetsšķatter och till deltagande i hennes kult».⁴⁸

(b) När Ullman uppfattar *sacramentum* och *sacrificium* såsom stående i ett kausalitetsförhållande till varandra följer härav att de *inte får förväxlas*

⁴⁴ *Liturgik* II:20, 25. Cf. Ullman 1915b, s. 7. Det är således fråga om »ett församlingens allt djupare grundande och uppbyggande på grundvalen Kristus», Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 15, ULUS.

⁴⁵ *Liturgik* I:24.

⁴⁶ *Liturgik* I:25.

⁴⁷ *Liturgik* I:22. Den kyrkliga uppbyggelsen sker genom »stegrat och väl planlagt arbete i församlingen för att där söka väcka kraftigare kristendomsväsen, starkare samfundsmedvetande och kyrklig-social livsverksamhet», sade Ullman vid PM 1903, Ullman 1903, s. 6.

⁴⁸ *Liturgik* II:1:71. »Döpande subjekt är i grunden den kristna kyrkan», ibid.

med varandra.⁴⁹ I kap. 7c, om nådemedlen, har klargjorts hur avgörande detta är vad gäller sakramenten. De får inte berövas sin karaktär av *sacramentum*.⁵⁰ Lika viktigt är det att *sacrificia* inte förvandlas till *sacramenta*.

När Ullman, som vi sett, på hävdvunnet sätt definierar *sacrificium* såsom det varmed församlingen kommer Gud till mötes, kan han också sätta likhetstecken emellan »hjärtats andaktsfulla självhängivning åt Gud» och »kultens sacrificiella karaktär överhuvud». *Sacrificium* innebär *bön* i ordets inklusiva betydelse.⁵¹ Bönen är, säger han, ett verkligt »offer» till Gud:⁵²

Att bedja är att åt Gud hängiva sitt eget jag och i sådant sinne ödmjukt framlägga inför honom sitt behov och sin begäran.⁵³

Det övergripande begreppet 'bön' indelar Ullman i två huvudgrupper. Det är därvid först fråga om vad han kallar liturgisk bekännelse, dvs. då församlingen dels »uttalar sin trosövertygelse om och sitt erkännande av den treenige Gudens frälsningsuppenbarelse såsom grunden för hennes egen tillvaro (trosbekännelsen), dels under botfärdig känsla av sin ovärdighet och synd begär av Gud nåd och förlåtelse (syndabekännelsen)». ⁵⁴ Den andra bönekategorien utgöres av »den gudstjänstliga bönen», församlingens muntliga, personliga tilltal till Gud och framläggandet inför honom av sina frälsningsbehov. Denna kan i sin tur indelas i begär-, tack- och lovböner. Den sistnämnda typen, tillbedjan, är därtill den främsta bönekategorien, då Gud beprisas och berömmes för sin »outsägliga förträfflighet och fullkomlighet». ⁵⁵

För att man skall kunna tala om »verklig bön» fordras emellertid att hjärtat uteslutande är inriktat mot Gud. Ullman avvisar därför allt sådant, som under namn av bön har ett annat syfte än detta. ⁵⁶ Så hade man under upplysningens och neologiens dagar ägnat sig åt att under bönen yttre form på ett docerande sätt inverka på församlingen. Exempel härpå var de »torra, kyliga resonemangs- och reflexionsböner-

⁴⁹ *Liturgik* I:30.

⁵⁰ Se ovan, s. kap. 7c.

⁵¹ *Liturgik* I:27.

⁵² Ullman 1867c, s. 10. Cf. härtill Jordahn 1962, s. 118.

⁵³ Ullman 1908a, s. 112.

⁵⁴ *Liturgik* II:1:92f.

⁵⁵ *Liturgik* II:1:93, Ullman 1908a, s. 13; Ullman 1872a, § 43:1, indelar 'bön' i förbön, tacksägelse, tillbedjan och lov. Ullman 1872a, § 43:1:2 noterar »olika arter av bön: begäran om andlig och lekamlig hjälp av Gud för sig själv (bön i inskräntare mening) eller för andra (förbön); tacksägelse för alla Guds välgärningar både i det andliga och timliga; tillbedjan och lov för Guds höga, härliga fullkomligheter». Cf. Apol. 24:27 (SKB, s. 270), Apol. 24:30 (SKB, s. 272).

⁵⁶ Ullman 1867c, s. 5ff. Cf. härtill Källstad 1984, s. 108f.

na», som var »fulla av egenkär självbespeglning eller moraliska betraktelser, ej sällan ock av vidrig sentimentalitet och uppskruvat patos». ⁵⁷ Den extemporerade bönen förvandlades ofta till »ett andligt föredrag» som dessutom till sin längd var alltför utdraget; dess syfte var att undervisa och andligen påverka eller t.o.m. behaga den lyssnande församlingen. Bönen hade därmed bytt riktning, dess mål var människor i stället för Gud, den hade förvandlats till ett *sacramentum*, i stället för att såsom ett *sacrificium* vara ett människans böneoffer till Gud. ⁵⁸

Ullman hade funnit att ytterligt få människor i andras närvaro på ett rätt sakrificiellt sätt kunde bedja fritt *ex tempore*. Av den anledningen var bönböcker och fasta böner i kyrkohandboken oundgängliga i den offentliga andakten. ⁵⁹

När kristna människor enskilt samlades till gemensam bön borde ledaren endast ange böneämnena, varefter de närvarande bad härom »under helgad tystnad»; efter en eller ett par minuter kunde så ett nytt böneämne anges. Bibelläsning och psalmsång borde även förekomma vid sådana bönegrupperns sammankomster. ⁶⁰

När Ullman således är kritisk och avvisande mot extemporerade böner hindrade detta emellertid inte, att han också med vaket öga kunde kritisera det »grova missbruk», som skedde »vid allt tanklöst frampladdrande av böneformulärer». ⁶¹ Till och med goda predikanter kunde både med brådska och vårdslöshet behandla den allmänna kyrkobönen »snart sagt såsom en bisak». ⁶² I den romersk-katolska kyrkan hade Ullman funnit att den liturgiska oföränderligheten kunde vara

⁵⁷ *Liturgik* II:1:93, *Liturgik* II:1:104f., cf. Harnack 1877, s. 469f. För Schleiermacher var bönen den religiösa stämningens högsta uttryck, Albrecht 1963, s. 38. Cf. Höfling 1837, s. 61. Högtidsbönerna i HB 1811 hade, menade Ullman, sitt ursprung i den tid »som i allmänhet saknade bönens anda och förgätit bönens äkta tungomål», *Liturgik* II:1:106.

⁵⁸ *Liturgik* I:93, Ullman 1867c, s. 7, Ullman 1871a, s. 30f., Ullman 1900b, s. 173, Ullman i PMH 1923, s. 89f. De fria bönerna »måste i offentliga cultushandlingar anses som ett oting, där de icke kunna rubriceras under predikan», menade Billing 1868, s. 40. »Es giebt zwar leider in unserer Tage genug sogenannten Kirchengebete, welche nicht sowohl beten, als predigen, welchen man es überall anmerkt, dass sie nicht sowohl bei Gott, als bei der Gemeinde etwas auszurichten, nicht sowohl Erhörung, als Gehör, sich zu verschaffen suchen; aber kann man sich etwas Widersinniges, Abgeschmacktes und Frevelhafteres denken, als solche Pseudo-Gebete?» utbrister Höfling 1837, s. 61, cf. Höfling 1854, s. 37, 44. Inom oxfordrörelsen hade förhållandet beskrivits såsom att »in a Protestant church the parson seems either to be preaching the prayers or worshipping the congregation», Froude 1838, s. 365, cit. efter Hårdelin 1965, s. 305.

⁵⁹ Ullman 1900b, s. 174, *Liturgik* II:1:96f. I Neuendettelsau hade Ullman lagt märke till hur extemporerade böner aldrig förekom i kyrkan. I stället valdes »gedigna korta, bibliska böner från medeltiden och reformationstiden» ur Löhes *Samenköerner*; denna bok var »i var mans hand och för menigheten mycket bekant», Ullman i *Väktaren* 1/6 1865.

⁶⁰ Ullman i PMH 1923, s. 90.

⁶¹ Ullman 1867c, s. 5, cf. Ullman 1900b, s. 174.

⁶² *Liturgik* II:1:112f.

enformig och tröttande och lätt ledde till tanklöst »munpladder» och det heligas missbruk. Samma kritik riktade han mot den reformerta kyrkans »så hopade, så överdrivet många och vidlyftiga» bibelläsningar; faran för slentrian i gudstjänsten låg också där nära till hands.⁶³

Den icke agendabundna bönen, vare sig det nu är fråga om ren extemporering eller fri bön av annat slag, söndrar förebjaren från församlingen i övrigt. I den offentliga gudstjänsten hör den blott hemma i omedelbar anslutning till predikan och skall då strikt vara knuten till den föreliggande bibelperikopen, till den aktuella gudstjänstsituationen och »den församlingens andliga utveckling och religiösa behov med och inför vilka predikanten beder».⁶⁴ När däremot välkända, ofta t.o.m. tryckta böneformulär användes kan de närvarande – till skillnad från vad Ullman kallar homiletisk bön⁶⁵ – »med lugn och stilla besinning, med verklig självständighet och självverksamhet, såsom ett fritt kristligt subjekt deltaga och ingripa uti den gemensamma bönehandlingen» och »frambära bönen såsom sitt eget offer». *Ex tempore*-bönen håller församlingen i en viss spänning, säger han, det blir fråga om »ett beständigt lyssnande på det som ledaren skall låta den bedja». Det är dessutom svårt att på en gång uppfatta »det ständigt nya, som förebedes eller förestavas» och omedelbart därvid göra detta till sin egen andliga egendom. Församlingen blir åhörare, inte medbedjare. Den extemporerade bönen leder till passivitet, menar Ullman, och resulterar blott i en allmänt andlig bönestämning »av oklart innehåll».⁶⁶ Det fria och obundna sättet vid den reformerta gudstjänsten leder också till att församlingen ställes »nära nog helt och hållet i beroende av sin föreståndare», kan dras med av den ensidighet eller ytlighet som eventuellt kan prägla denne och kommer i så starkt beroendeförhållande att man kan tala om »andlig omyndighet».⁶⁷

Eftersom det i den s.k. fria bönen inte blir fråga om ett verkligt *sacrificium*, menar Ullman således att den saknar hemortsrätt i gudstjänstens liturgi.

(c) När det för Ullman alltså är angeläget, att *sacramentum* och *sacrificium* inte sammanblandas är han i lika hög grad mån om att understryka, att

⁶³ Ullman 1900b, s. 171, *Liturgik* II:2:61f.

⁶⁴ *Liturgik* II:1:96, cf. Höfling 1854, s. 44f. Torén 1864, s. 136, hade föreslagit, inspirerad från skotsk presbyterianism, att epistelcollectan skulle utbytas mot extemporerad bön.

⁶⁵ *Liturgik* II:1:98.

⁶⁶ Ullman 1867c, s. 13, Ullman 1871a, s. 31, Ullman 1883e, s. 247, *Liturgik* II:1:97f., cf. Höfling 1837, s. 62. Också Luther hade uttryckligen uttalat sig emot *ex tempore*-böner, se härtill Jordahn 1962, s. 122ff. Till oxfordrörelsens kritik, se Berger 1986, s. 191f.

⁶⁷ Ullman 1900b, s. 172. Ullman citerar i sammanhanget Pontoppidan 1866, s. 294. *Liturgik* II:2:50f.

de båda polerna *inte separeras* och isoleras från varandra. Gudstjänsten är ett möte och en dialog. Därvid fordras, som ovan påvisats, deltagandet av de två parterna, vilka under bibehållande av sin identitet och självständighet samverkar med varandra. Guds sakramentala närmande till människan var det primära, det, varifrån incitamentet till mötet utgår, och det, varur sakrifciet uppstår.⁶⁸

Guds *sacramentum* förutsätter en mottagare och när mötet äger rum och mottagandet sker uppstår »någonstädes och på något sätt [...] en åtminstone fröartad tillmöteskomst, en begynnande självhängivning åt Herren».⁶⁹ Sakrifciet riktar sig åt motsatt håll, 'tillbaka' till den Gud som kommit församlingen till mötes. Det är fråga om ömsesidighet och växelverkan.

Även om det är möjligt att särskilja vilka moment, som hör till den ena eller andra kategorien innebär detta betraktelsesätt emellertid att såväl *sacramentum* som *sacrificium* i »levande genomträngning och samverkan» finns i kultens alla delar.⁷⁰ När Guds ord föreläses i församlingen utgör det ett *sacramentum*, men genom församlingens mottagande i tro får det också en sakrifciell karaktär, »församlingen upptager det i sin kult till att utlägga, höra, betrakta och bekänna det».⁷¹ Dopet och nattvarden är, som vi sett, *sacramenta*, men emottagandet av dem blir eller är en tros- och bekännelseakt och därmed ett liturgiskt *sacrificium*. Inte heller bönens klart markerade sakrifciella grundkaraktär hindrar att den – oaktat vad vi tidigare sett Ullman eljest hävda – enligt hans mening kan såsom en bieffekt utöva en sakramentalt uppbyggande kraft och verkan på gudstjänstdeltagarna. Det medför »åt dem nya gåvor ur Guds nådeförråd».⁷² »Den äkta kyrkopsalmen» utmärkes enligt Ullmans mening på liknande sätt av en organisk förening av objektiva och subjektiva moment, av *sacramentum* och *sacrificium*.⁷³

Den 'eucharistiska bönen' innehåller, efter bordsbönens modell, dels ett sakramentalt åberopande av Guds skaparord, dels en sakrifciell tacksägelse för detta ord och en bön om att denna Guds skaparvilja skall vara till välsignelse.⁷⁴ Den är till sin övegripande karaktär såsom vig-

⁶⁸ Cf. t.ex. Zezschwitz 1876, s. 259.

⁶⁹ *Liturgik* I:33.

⁷⁰ *Liturgik* I:32, cf. Harnack 1877, s. 271, 415, LGW 5:1, s. 543.

⁷¹ *Liturgik* I:32. »In jedem Gemeindegottesdienste muss darum das Sacramentale den Mittelpunkt bilden, um den sich das Sacrificielle anlegt und in jedem müssen beide immerdar in Verbindung auftreten, denn keine dieser beiden Arten von Acten macht für sich und isoliert schon den Kultus», Harnack 1877, s. 619. Cf. LGW 5:1, s. 543.

⁷² *Liturgik* I:32.

⁷³ Ullman 1871a, s. 22.

⁷⁴ *Liturgik* II:1:121. Till Ullmans användning av begreppet 'eucharistisk bön', se nedan kap. 11d.

ningsbön sakrificiell, medan dess »egentliga kärna», instiftelseorden, är utpräglad sakramental.⁷⁵ Ullman uppfattar dock inte instiftelseorden såsom evangelieförkunnelse, utan som en bönedel. *Verba testamenti* har funktionen att avskilja de av människor framburna nattvardselementen till »medel för Herrens sakramentala verkan».⁷⁶ Det är alltså brödet och vinet som är mottagare av det uttalade *sacramentum*.

Skillnaden mellan det ena och det andra slaget av liturgiska grundtyper är alltså enligt Ullmans uppfattning endast relativ.⁷⁷ De är på en gång samverkande och outbytbara. I förening utgör de gudstjänstens innehåll.⁷⁸ Gudstjänsten består i församlingens levande gemenskap med Kristus i hela dess omfång, innerlighet och djup. Å ena sidan är det fråga om »ett mottagande av hans fullhet, å andra sidan ett offrande och hängivande åt honom», uttryckte Ullman saken i en föreläsning 1867.⁷⁹

Sammanfattningsvis kan alltså konstateras hur *sacramentum* och *sacrificium* är två liturgiskt självständiga och definierbara komponenter. Ullman avvisar såväl sådana tendenser som söker undertrycka den ena på den andras bekostnad, som det motsatta förhållandet. Genom deras väsensbestämda riktning, från och till Gud, uppstår ett möte emellan dem. Där detta äger rum uppstår kult, kyrkans gudstjänst. Den växelverkan som äger rum emellan de båda polerna implicerar att de var för sig, inte till sitt väsen men till sin funktion, blir bärare av sin motpol. I gudstjänsten sammansmälter det sakramentala och sakrificiella till ett enda skeende.

⁷⁵ *Liturgik* II:1:123.

⁷⁶ *Liturgik* II:1:75.

⁷⁷ *Liturgik* II:1, opag. företal.

⁷⁸ Se här ovan, kap. 7e, n 1.

⁷⁹ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 16, ULUS.

8. Liturgins principer

Det står av det föregående klart att Ullmans teologiska ståndpunkt är förankrad i den romantiskt-idealistiska organismtanken, i en därav betingad syn på förhållandet mellan det 'yttre' och det 'inre' i kyrkan och i polariteten mellan *sacramentum* och *sacrificium*.

Kyrkan – Kristi kropp – uppfattade han som en levande organism; den eviga, himmelska kyrkan uppenbarar sig i konkret gestalt i den jordiska kyrkan. I dess gudstjänst äger mötet mellan Gud och människan rum. Dess mål är att genom Ordet och sakramenten uppbyggas såsom denna Kristi kropp och att förhårliga och lovsjunga Gud, alltså att göra det som hela skapelsen samstämmigt var och är bestämd att göra. Gudstjänsten är en manifestation av vad som i egentlig mening är församlingsliv och dess subjekt är kyrkan såsom kollektivperson.¹

Gudstjänsten är, sammanfattar Ullman,

det organiskt ordnade, offentliga och högtidliga handlande, i och genom vilket det kristligt-kyrkliga samfundet för att till Guds ära uppbygga sig själv utövar sitt i tro och kärlek bestående gemenskapsliv med Gud i Kristo Jesu.²

Sin definition preciserade han i fem s.k. grundsatser, som i samverkan måste prägla kyrkans gudstjänst. När så sker kommer kyrkans och gudstjänstens sanna väsen och egenart till uttryck. Dessa grundsatser är:

sanning
frihet
ordning
gemensamhet
högtidlighet³

I den återstående delen av denna bok skall dessa begrepp eller principer i tur och ordning behandlas. Först kommer vi att klarlägga hur Ullman uppfattade deras innebörd och principiella tolkning och sätta

¹ *Liturgik* I:27, *Liturgik* I:33.

² *Liturgik* I:17.

³ *Liturgik* I:37–52, cf. *Liturgik* I:17f.

dem i relation till vad vi i det föregående fastlagt som grundtankarna i hans teologi. Därefter kommer att i varje kapitel lämnas några exempel på hur Ullman menade att varje princip skulle eller borde slå igenom på det konkreta planet och hur han på olika sätt verkade för förändringar i vad han bedömde som önskvärd riktning. När därvid inte sällan enskilda detaljer på lokalnivån belyses sker detta för att visa det samband, som föreligger mellan Ullmans teologiskt-liturgiska principlära och hans verksamhet som praktisk liturgiker.

De fem grundsatser, som Ullman sammanställde och förde fram i *Liturgik* var inga nyheter. Redan 1841 hade J.W.F. Höfling presenterat ett liturgiteoretiskt program i ZPK, erlangenskolans tidskrift; artikelseerien hade efter författarens död samlats och utgivits av Gottfried Thomasius och Theodosius Harnack i volymen *Liturgisches Urkundenbuch* (1854).

När Harnack själv i några tydliga principer sökte sammanfatta sin uppfattning om gudstjänsten skedde detta i uppenbar anslutning till de av Höfling uppställda grundsatserna. Det är för Harnack och Höfling fråga om att gestalta liturgin med utgångspunkt i principerna

sanning
frihet
gemensamhet och ömsesidighet
ordning och ordentlighet
högtidlighet⁴

Det är dessa grundsatser Ullman övertagit. När de nedan diskuteras, skall också visas den relation som härvid finns mellan Ullman och hans lärofäder.

Först måste emellertid påpekas några övergripande liturgiska konsekvenser av den teologi Ullman gjort sig till talesman för.

När han definitionsmässigt fastslår, att gudstjänsten skall vara »organiskt ordnad» säger detta för romantikens tänkande typiska uttryck, att liturgin inte lever sitt eget isolerade liv och heller inte kan pressas på kyrkan utifrån. Gudstjänsten är styrd av samma lagar som gäller för kyrkan i dess helhet. Den jordiska kyrkan är en uppenbarelse och en 'framställning' av den himmelska och är organiskt förenad med denna. Gudstjänsten är »uppvuxen utur och följdaktligen till alla väsentliga

⁴ Det hos Höfling 1854, s. VIII angivna årtalet för artiklarnas publicering är felaktigt. Principerna (*Wahrheit, Freiheit, Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit, Ordnung und Wohlanständigkeit, Feierlichkeit*) se Höfling 1854 s. 20–29 och efter honom Harnack 1877, s. 282–289 och 201ff. Cf. Zezschwitz 1876, s. 57f.

delar ordnad av det kristligt-kyrkliga livet självt sådant det lever och verkar i det i frågavarande kyrkosamfundet». ⁵ Det är kyrkan, på en gång synlig och osynlig, som manifesterar sig och som handlar i gudstjänsten.

Gudstjänstens utformning och anordnande kan sålunda inte äga rum på grundval av kyrkomedlemmarnas godtyckliga överenskommelse eller efter ett församlingens »tillfälliga beslut». Liturgins fundament och korrektiv ligger i kyrkans gemensamma tro, *fides quæ*. Den osynliga kyrkan skall genom gudstjänsten ta synlig gestalt och gudstjänstens yttre form måste, för att detta skall kunna ske, stå i överensstämmelse med kyrkans 'inre' liv. I kapitlet om gudstjänstens 'inre' och 'yttre' sida har redovisats hur Ullmans uppfattning i detta avseende är konstruerad, hur liturgin på ett yttre, konkret sätt skall uttrycka den inre livsgemenskapen med Gud. ⁶

I sin begreppsapparat skiljer Ullman mellan privatandakten i hemmet och den gudstjänst, som människor gemensamt och offentligen utövar i sin egenskap av kristen församling, dvs. såsom kyrka. Den förstnämnda andaktsformen vill han inte kalla »kult i egentlig mening». Endast den gudstjänst, som är ämnad och tillgänglig för församlingens alla medlemmar står under liturgikens lagar och det är för denna han reserverar kultbegreppet. ⁷ Det är också blott denna som är föremål för vår undersökning.

När det är kyrkan som totalitet, som är det i gudstjänsten handlande subjektet, är det därmed, principiellt sett, inte fråga om ett antal enskilda kyrkomedlemmar, individerna *A*, *B* eller *C*, eller korporationen *D*, som kan besluta sig för att utföra en gudstjänst. Gudstjänsten är till sin art väsensskild från det som brukar kallas 'föreställning', liturgin är ingen 'uppvisning' eller 'lek', inte koreografi eller skådespel och agendan inte ett 'program' över vad som kommer att 'framföras'. I stället är det kyrkan såsom Kristi kropp, som på den lokala orten – med den Ullmans terminologi, som vi tidigare lärt känna – med nödvändighet vill framställa sitt eget, dvs. Kristi kyrkas inre liv. Den konkreta gudstjänsten kan därför aldrig privatiseras eller isoleras från den eviga och universella kyrkans totalsammanhang med mindre än att den samtidigt avsnör sig från dess liv, den gemenskap som är en förutsättning för dess

⁵ *Liturgik* I:18.

⁶ Kulten växer organiskt fram ur sin livsgrund, *Liturgik* I:38, cf. Schoeberlein 1859, s. 102.

⁷ *Liturgik* I:18f., cf. Höfling 1854, s. 8, Harnack 1874, s. 248. »Der Cultus ist kein privater oder localer, sondern ein kirchlicher und gemeinsamer, wie ja auch der kirchliche Glaube sich nicht auf Localgemeinde beschränkt wiess, sondern sich auf die Gemeinde aller Orten und Zeiten erstreckt», Harnack 1877, s. 350. Gudstjänsten skall vara offentlig, säger Ullman, *Liturgik* I:71f.

existens. En gudstjänstfirande församling kan följaktligen heller inte splittras upp i kategorier av typen aktiva/passiva, agerande/publik, producent/konsument.⁸ Det är alltid den ena, heliga och allmänneliga kyrkan som firar gudstjänst. I varje liturgisk agenda och vid varje gudstjänstillfälle måste man utgå från denna grundförutsättning.

När Ullman alltså betonar, att kulten definitionsmässigt är församlingsgudstjänst, understryker han hur *offentligheten* är ett karaktärsdrag för kyrkans gudstjänst. Den är inte privat eller hemlig, utan tillgänglig för alla kyrkans medlemmar.

Eftersom den vidare är en 'självframställning' av kyrkans organiska gemenskapsliv med Gud genom Kristus, syftar den till, att detta andliga liv allt mera skall stärkas och fördjupas. Återigen låter Ullman organismtanken förklara vad det är fråga om. Ju mera pulserande och livskraftigt detta gemenskapsliv mellan Kristus och kyrkan är, desto tydligare kommer det till uttryck i gudstjänsten och desto mera öppen och inbjudande är kyrkan för alla dem, som står avvaktande och tveksamma. Vad Ullman kallar kyrkans 'självframställning' riktar sig alltså i polaritet åt två håll: inåt, fördjupande och befastande på församlingen, och utåt, vittnande, tilldragande och missionerande på de för tron främmande.⁹

Denna självuppyggelse, denna *självförkovran inåt och utåt* är det omedelbara, närmast liggande syftemålet, för vilket det kyrkliga samfundet åter och åter församlar sig till gemensam, högtidlig gudstjänstövning.¹⁰

'Uppbyggelsen' är dock, säger Ullman – och vad han lägger i detta begrepp har tidigare klarlagts¹¹ – endast ett delmål i gudstjänsten, ja, den har egentligen blott en instrumentell funktion. Det är ett högre syfte än så, som skall eftersträvas. Målet för allt gudstjänstfirande är identiskt med det som är bestämmelsen för mänskligheten i dess helhet och genom hela dess historia, ja, för hela skapelsen:

⁸ Så hade den katolska kyrkan »en stum och passiv åhörare- eller åskådare-skara vid en skådespelsmässigt anlagd gudstjänst, vilken prästerskapet allena i samverkan med en sångkör utför», säger Ullman. I den lutherska gudstjänsten samverkade däremot liturg och församling växelvis, *Liturgik* I:48.

⁹ *Liturgik* I:20f. Jfr Schleiermachers liturgiska teori, enligt vilken ett missiologiskt drag är främmande för gudstjänstens väsen. Se härtill Albrecht 1963, s. 25. Prenter 1962, s. 55, säger däremot med hänvisning till CA 7, att det inte finns någon »echte Messe, die nicht in Mission ausmündet, und keine echte Mission die nicht zur Messe hingeführt. In diesem Rhythmus von kommen und gehen, von Messe und Mission vollzieht sich jene Wanderung des Gottesvolkes [...]».

¹⁰ *Liturgik* I:21, Ullmans kursiv. Cf. Thomasius 1861, s. 397ff.; »Die Beruf der Kirche ist Selbsterbauung nach Innen und nach Aussen. In ihr bethätigt und verwirklicht sie ihr Wesen», ibid. s. 398.

¹¹ Se ovan kap. 7e.

den treenige Gudens ära, att Gud må vara förhärligad och beprisad genom Jesus Kristus i den helige Ande.¹²

Fullständigt uppnås detta övergripande mål först i evigheten, i »den himmelska världens aldrig tystnande gudstjänstfirning».¹³ Det är *denna* som i den synliga kyrkans gudstjänst anticipatoriskt framställs här i tiden.¹⁴ För att möjliggöra detta blev Gud människa i Kristus och försonade världen med sig själv. Detta stora *sacramentum* syftar således ytterst till det eviga *sacrificium* som Ullman sammanfattar med orden »*Deo gloria in excelsis!*».¹⁵

¹² *Liturgik* I:21.

¹³ *Liturgik* I:21, jfr Ullman 1908a, s. 154, där han avvisar tanken att det eviga livet blott och bart skulle bestå av gudstjänstfirning i jordiskt konkret mening eller av »enformig verksamhet». Det är inte fråga om enbart »sabbatsvila och gudstjänstlig firning», utan också om »en tillvaro av rikaste verksamhet, blott alldeles fri från jordelivets vedermödor, slitningar och svikna förhoppningar».

¹⁴ *Liturgik* I:22, cf. Ullman 1915b, s. 7, cf. KLA 7, s. 110, cf. även hur J.H. Newman uppfattade den jordiska gudstjänsten som provisorisk och anticipatorisk, Berger 1986, s. 182ff.

¹⁵ *Liturgik* I:22.

III

Liturgins konkreta gestaltning

9. Sanning

a) Inledning

När Ullman fastslår, att 'sanning' »måste vara en alltigenom bestämmande lag» för gudstjänsten,¹ är det nödvändigt att klargöra vad han menar med detta uttryck.

Som liturgisk princip återfinns det redan hos Höfling och Harnack. Sanningens princip krävde, menade Höfling, att den yttre gudstjänsten motsvaras av ett inre skeende, den får inte vara ett tomt sken, utan skulle vara fromhetens återsken. Den måste återspegla den sanna tron, inte en obestämbar och allmän religiositet, utan, som han uttryckte det, den enda objektiva sanna, positiva, kristna religionen; människans verkliga, genom Kristus förmedlade gemenskap med Gud är det som på ett sanningsenligt sätt skall framställas. Det är när gudstjänsten blir en livsytring av tron, som den blir sann och får sitt värde inför Gud.² Harnack såg på liknande sätt hur både en objektiv och en subjektiv sanning måste komma till uttryck i gudstjänsten. Allt vad där sker måste vara relaterat till Bibelns formal- och materialprinciper och stå i överensstämmelse med kyrkans bekännelse. Gudstjänsten måste också vara präglad av sanning i subjektiv mening; den skall uttrycka deltagarnas förhandenvarande tro och fromhet.³

Ullman avvisade varje immanent eller antropocentriskt orienterad sanningsförklaring. Ett påstående eller en religiös trossats var inte utan vidare sanning endast därför att den ene eller den andre upplevde utsagan såsom sann eller därför att det med förnuftsmässiga skäl skulle vara möjligt att hålla ett påstående för mera plausibelt än ett annat. Sanningen är inte baserad i känslan eller förnuftet.

Ullman grundade i stället sin sanningsuppfattning utanför människan själv. Sanningen finns, säger han, hos »honom som kunde om sig säga: *jag är sanningen*, nämligen Jesus Kristus». För att finna sanningen

¹ *Liturgik* I:38, cf. Höfling 1854, s. 20f., Harnack 1877, s. 282.

² Höfling 1854, s. 20f.

³ Harnack 1877, s. 203ff.

måste man alltså söka sig till det transcendentala livssammanhang, som står i förbindelse med Kristus, »medelpunkten i sanningens rike». Kunskap och insikt om detta får man i det sakramentalt givna »gudomliga uppenbarelseordet i skriften».⁴

Som sann betraktar Ullman den tro, såväl *fides quæ* som *fides qua*, som står i organisk »överensstämmelse med det allena normativa gudomliga ordet», sådant det faktiskt föreligger i Bibeln. För att en teologisk dogm eller trosuppfattning skulle hållas för 'sann' fordras således, att den är samstämmig med den axiomatiskt givna sanning, som föreligger i uppenbarelsen.⁵ Det kan, säger Ullman, inte finnas mer än en sanning och det var »varje uppriktig luthersk kristens på erfarenhet grundade övertygelse» att sanningen på ett fullare och klarare sätt än i någon annan kyrka kom till uttryck i lutherdomen.⁶

På liknande sätt var det med gudstjänsten, det »församlingens trosliv, vilket försiggår i och genom den kristliga kulturen».⁷ Eftersom gudstjänsten är en 'yttre framställning' av kyrkans 'inre' liv, dess manifestation i världen, var en överensstämmelse och organisk enhet nödvändig mellan den synliga och den osynliga kyrkans gudstjänst.⁸ Det är för Ullman alldeles självklart att allt, som förekommer i en gudstjänst skall uttrycka kyrkans tro, *fides quæ*. Kyrkan skall handskas med frälsningsfakta på det sätt som Gud vill att det skall ske på och tänka kring dem så som Gud gör det.⁹ Det liturgiska sanningskravet sträcker sig längre än till sammanställandet av dogmatiskt oantastliga trosutsagor.

Inte endast en objektiv, sakramentalt given sanning är nödvändig. Gudstjänsten måste också i subjektiv mening vara 'sann'. Den skall ge uttryck åt gudstjänstdeltagarnas inre.¹⁰ Den som deltar i gudstjänsten skall idealt göra detta reservationslöst och uppriktigt, utan förställning, utan bitankar och under avvisande av »allt skrymtaktigt, hantverksmässigt och liknöjt väsende».¹¹

Den jordiska kyrkan äger, trots sitt förnedringstillstånd, »ett heligt och harmoniskt liv i Gud», säger Ullman. Denna heliga skönhet måste ta konkret gestalt, det yttre måste stå i sann överensstämmelse med det

⁴ Ullman 1873b, s. 11. Till skillnaden mellan erlangenskolans erfarenhetsteologi och nutida föreställning av erfarenheten som den övergripande verklighetsuppfattning vilken utgör ett fundament i teologiskt avseende, se Hägglund 1982, s. 64.

⁵ *Liturgik* I:39, cf. Höfling 1854, s. 20, Ullman 1881a, s. 21f. Till den övergripande diskussionen, se t.ex. Stammler 1965.

⁶ Ullman till Arvedson 7/11 1882, G:7 bc, UUB. Cf. Ullman 1893a, s. 30–36.

⁷ *Liturgik* I:39.

⁸ Höfling 1854, s. 20, *Liturgik* I:37–52.

⁹ Ullman 1873b, s. 11.

¹⁰ *Liturgik* I:40. Samma betoning av den objektiva och subjektiva sanningen gör Höfling 1854, s. 20 och Harnack 1877, s. 282f.

¹¹ *Liturgik* I:40.

inre. Ullman citerar och utvecklar i sammanhanget württembergpietisten Friedrich Christoph Oetingers karaktäristiska sats »'Kroppslighet är ändan på Guds vägar'. Till kroppslighet – så tillägga vi – syftar ock det gudomliga livet på varje dess stadium.»¹²

Sammanfattningsvis kan vi konstatera, att den av Ullman uppställda sanningsprincipen låter sig förklaras och förstås utifrån den för honom så grundläggande organismtanken.

Hur menar han då att kyrkans gudstjänst konkret skall gestaltas för att ge uttryck åt sanningen? Svaret härpå finns i erlangenskolans karaktäristiska teologi.¹³ Insikten om kyrkans organiska sammanhang hade resulterat i erfarenheten av att en överensstämmelse förelåg mellan den enskildes och kyrkans tro, *fides quæ*, och att kyrkans tro utgjorde en om än mångfasetterad så dock konsistent organisk enhet. När en instrumentell tro, *fides qua*, föreligger hos människan vill hon alltmer fördjupa sin insikt i trosläran, *fides quæ*, och allt intensivare leva kyrkans liv som en lem i den organism hon så tydligt erfar vara Kristi kropp. Då blir det inte fråga om en 'upplevelse' av det ena eller andra såsom 'sant' eller om endast ett intellektuellt bejakande av vissa dogmatiska utsagor, utan om erfarenheten av att »sanningen är en organism, där varje del är av vikt, emedan hon mer eller mindre nära står i förbindelse med själva medelpunkten i sanningens rike», med Kristus.¹⁴

Sanningen kommer till uttryck i gudstjänsten när »Guds rena och klara ord» förkunnas, när sakramenten förvaltas i enlighet med deras instiftelse och Jesu avsikt med dem och när de närvarandes andakt och tillbedjan hämtar sitt innehåll och sin norm ur Ordet och sakramenten. Alla de nämnda komponenterna skall alltså i en 'sann' gudstjänst stå i förbindelse med varandra.¹⁵

Gudstjänsten blir emellertid inte 'sann' endast genom att detta krav på ett mekaniskt sätt tillgodoses. När Ullman diskuterar sin liturgiska sanningsprincip är han noga med att markera, att det inte är fråga om att sanningen skulle inverka på människan – och därmed Guds nåd förmedlas – endast, och med den terminologi han använder, *ex opere operato*¹⁶ eller *sine bono motu utentis*.¹⁷ Han anknyter med de båda be-

¹² Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, I, s. 22, ULUS. Cf. Ullman 1878b, s. 7, Ullman 1886d, s. 6. Om Oetinger, se Zinn 1932, Grossmann 1979, Brattgård 1955, s. 71. Till citatet, se Piepmeier 1982.

¹³ Se här till ovan, kap. 7b, cf. Ullman 1881c, s. 23.

¹⁴ Ullman 1873b, s. 11, cf. Ullman 1900a, s. 30, Ullman 1918b, s. 519, LGW 3:1, s. 249.

¹⁵ *Liturgik* I:39.

¹⁶ Till detta begrepp (»genom den utförda handlingen»), se Seeberg 1930, s. 516f., Fagerberg 1965, s. 209.

¹⁷ Till detta begrepp (»utfört utan god vilja»), se Clark 1960, s. 352ff., Fagerberg 1965, s. 175f.

greppen till ett uttryckssätt, som återfinns t.ex. i CA:s apologi.¹⁸ Kravet på en 'sann' gudstjänst får inte reduceras till vad som brukar kallas gärningslära: det är inte bara det yttre hörandet av Ordet eller det materiellt-konkreta bruket av sakramentet, som åstadkommer rättfärdigheten inför Gud.¹⁹ Med avståndstagandet från det skolastiska begreppet *sine bono motu utentis* vill Ullman framhålla hur en mänsklig viljeakt – vad som ytterst är att betrakta som ett *sacrificium* – är nödvändig, inte för nådemedlens fakticitet, men för att deras reala kraft skall verka på människan.²⁰ Endast där sanningen genom nådemedlen får åstadkomma tron leder dessa till välsignelse. Det är återigen fråga om ett möte mellan Gud och människan: den sakramentalt förmedlade sanningen leder till en sakrificiellt verkande och 'sann' tro.

Gudstjänsten var alltså en manifestation av den osynliga kyrkan. Den skulle textmässigt innehålla endast sådant som stod i överensstämmelse med Guds ord och kyrkans bekännelse.²¹ Endast då kunde den göra anspråk på att uttrycka sanningen och vara ett möte med Gud, så som han uppenbarat sig i världen.²² I det följande skall vi se hur Ullman dock inte begränsar sitt ofrånkomliga sanningskrav till blott denna dogmatiska renlärighet. För att en gudstjänst skulle vara 'sann' fordrades det mera än blott detta. Den måste uttrycka *sacramentum* i hela dess fullhet och också gestalta vad som i djupaste mening är ett 'sant' *sacrificium*.

För att visa hur Ullman sökte realisera denna tanke skall exempel

¹⁸ T.ex. Apol. 13:23 (SKB, s. 225).

¹⁹ Cf. t.ex. Apol. 24:96 (SKB, s. 287).

²⁰ För att belysa Ullmans anslutning till sina tyska lärofäder skall hans framställning citeras: »Betraktar man saken från synpunkten av vår kyrkas materialprincip, läran om syndarens rättfärdiggörelse inför Gud allena genom tron på Jesus Kristus, så hava vi att ifråga om kulturen tillbakavisa såsom stridande emot sanningen varje sådant påstående som om nådemedlens bruk i och för sig '*ex opere operato*' även '*sine bono motu utentis*' skulle skänka rättfärdiggörelse och salighet. Icke det blotta utvärtens hörandet av ordet och begagnandet av sakramenten rättfärdiggör en människa inför Gud», *Liturgik* 1:39. Detta skall jämföras med motsvarande resonemang hos Höfling: »Aus dem Gesichtspunkte des *materialen* Principes unserer Kirche betrachtet, [...] Die Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott allein durch den Glauben duldet nicht die Vorstellung von einem als '*opus operatum*', '*sine bono motu utentis*', Gnade verdienenden und Rechtfertigung aneignenden äusserlichen Akte, sondern steht damit in direktem Widerspruch. Nicht die äusserliche Handlung des Gehörs des Wortes rechtfertigt den Menschen vor Gott [...]', Höfling 1854, s. 21. Det är tydligt hur Ullmans text så nära ansluter till Höflings, att vi kan tala, inte endast om ett starkt inre beroende, utan konstatera att Höfling varit Ullmans omedelbara förlaga. På det hela taget är det fråga om en direkt översättning. Ullman påpekar sitt beroende av bl.a. Höfling i *Liturgik*, opag. företal. De latinska uttrycken hör hemma i skolastisk teologi. Se ovan n 16–17. Även Harnack 1877, s. 206 polemiserar emot dem.

²¹ Ullman 1891, s. 170.

²² *Liturgik* 1:39.

hämtade från tre skilda områden lyftas fram. Först skall Ullmans uppfattning av begreppet 'folkmässighet' granskas, därefter skall hans uppfattning av relationen mellan Ordet och nattvarden i högmässan belysas och sist skall visas hur Ullman understryker kravet på 'sanning' i den intensiva debatt om frågorna i konfirmationsritualet, som pågick i hans samtid. Genom att följa hans verksamhet till det konkreta planet, blir det möjligt att fördjupa bilden av liturgins teologi hos U.L. Ullman. Det blir då också klart hur denna verksamhet från hans sida är ett uttryck för hans teologiska grundåskådning.

b) Folkmässighet

För att gudstjänsten skall vara 'sann' fordrades att ett möte och en växelverkan mellan de båda deltagande parterna verkligen kommer till stånd. Mänsklighetens och hela skapelsens uppgift hade Ullman funnit vara att frambära *sacrificium*, att dyrka och tillbedja Gud. Den genom syndafallet brutna förbindelsen mellan Gud och skapelsen hade återupprättats genom Kristus och därför hade kyrkan grundats; i gudstjänsten tog mötet mellan Gud och kyrkan konkret form.¹ Det som ursprungligen var syftet med hela skapelsen manifesterar kyrkan nu genom att fira liturgi.

Vi har om Ullmans antropologi konstaterat hur han inte uppfattar den troende människan som artskild från 'världen', utan att hon genom Kristus i tro blott utför det, som är den av Gud i skapelsen givna bestämmelsen med hela världen: tillbedjan och gemenskap med honom. Ullmans människosyn är således liturgiskt orienterad: genom kyrkan återupprättar Kristus mänskligheten så att den åter kan frambära sitt *sacrificium*. Det är mot denna bakgrund, som Ullmans i det föregående citerade uttryck skall uppfattas: »*Sacramentum* går förut och *sacrificium* följer efter»,² syndafallets följder måste undanröjas innan en sann tillbedjan kan komma till stånd.

För att vara »ett sant uttryck för församlingens eget liv» fordrades emellertid, att gudstjänsten skulle vara vad Ullman kallar »folkmässig».³ Vad innebär detta uttryck?

¹ *Liturgik* I:14–16.

² *Liturgik* I:30, ovan kap. 7c, n 55.

³ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, 1867, s. 8, ULUS. Ullman anknyter där till det tyska uttrycket »das Volksthümliche».

Romantikens förelöpare, filosofen och litteraturforskaren J.G. von Herder⁴ hade, sedan *Ossians sånger* på 1760-talet utgivits, i sin skrift *Von Deutschen Art und Kunst* (1773) karaktäriserat denna sångcykel såsom »*Lieder des Volks*»⁵ och påvisat hur sånger kunde leva på folkets läppar och växa ur dess tradition. Det vore då fråga om ett uttryck för dess innersta känslor och förnimmelser, som tog sig uttryck i form, klang, ton och melodi.⁶ När sång på så sätt var i överensstämmelse med folkets 'natur' såg Herder den såsom *volksmässig*, dvs. med affinitet till folkets seder, bruk, levnadsomständigheter, tänkesätt osv.⁷

Herder menade att den folkmässiga diktningen – levande, fri, sinnlig och lyrisk – stod i motsats till den rent konstmässiga, som tillkommit endast för papperet och som bestod blott av döda bokstäver.⁸ Men det var inte bara de rena s.k. folkvisorna, som var »folkmässiga» till sin karaktär. Också vad han menade vara ett »okonstlat» författarskap kunde kallas folkmässigt; ett exempel härpå var Goethes, som Herder menade hade sprungit fram ur en folkgemenskap.⁹

Begreppet 'folk' skall alltså i detta sammanhang inte förstås ur social, utan ur etnisk aspekt. Det är fråga om den folkgemenskap, som är sammanhållen av sin gemensamma historia, sitt gemensamma öde och sitt gemensamma kulturarv. Detta tar sig uttryck i en folkets »vi-känsla».¹⁰ 'Folket' är en organisk storhet.

Herders uppfattning om skillnaden mellan folkpoesi och konstpoesi fullföljdes av konsteoretikern Friedrich Theodor von Vischer, i det stora arbetet *Ästhetik* (1846–57).¹¹ Konstpoesin uppfattade Vischer närmast som en artificiell produkt, i det att författaren med fantasiens hjälp försatt sig själv i en viss stämning eller skrev om sådana erfarenheter

⁴ Om honom, se Coplestone 1961, s. 138–146.

⁵ Herder 1891, s. 160. Se här till Bausinger 1968, s. 9–17, Wiora 1970, Strobach 1978. Herder anses ha skapat begreppet *Volkslied*, jfr dock Wiora 1970, s. 425f. För det svenska sammanhanget, se Arvastson 1965, s. 12.

⁶ Herder 1891, s. 160, 163ff.

⁷ Herder 1891, s. 187, 189. Om bakgrunden till begreppen *volksmässig* och *volkstümlich*, se Kircher 1903, s. 23. I tyskan fick *volksmässig* en pejorativ klang och man började därför under 1800-talet alltmer ersätta det med *volkstümlich*. Jfr Jahn 1810, s. 376.

⁸ Herder 1891, s. 164, Herder 1893, s. 531, 540, 545. Cf. här till Vischer 1857, s. 1354. Se här till Kircher 1903, s. 12ff., Wiora 1957, s. 22–34, Wiora 1970, s. 424.

⁹ Goethes dikter var »in vollen Kreis des Volks entsprungen», Herder 1893, s. 531, Herder 1891, s. 186. Cf. Moser 1953. Cf. vidare Erlach 1836, s. 5, när denne i sin samling av tyska folkvisor talar om »*Volks-thümliche Lieder und Romanzen des 18. und 19. Jahrhunderts*», och exemplifierar med texter av Goethe, Schiller m. fl. Cf. Hoffmann von Fallersleben 1869, s. XI.

¹⁰ Moser 1956–57, s. 137; uttrycket skall sålunda inte tolkas i politiska kategorier, a.a., s. 139. Herder skilde mellan 'folk' såsom 'folkstam', dvs. en del av en nation, och 'folk' såsom *populus* eller *natio* och såsom *vulgus*. Se här till Moser 1953, s. 69f.

¹¹ Om Vischer, se Glockner 1931, Schlawe 1959, och Roebling 1971, som s. 99f., pekar på Vischers beroende av Winckelmann, Schelling och fr.a. Hegel.

han själv inte haft; det var fråga om ett manér.¹² Den folkliga poesin däremot var en »okonstlad konst», där poeten trädde i bakgrunden för att dikta i allas namn. Det finns, menar Vischer, då blott ett kollektivsubjekt: folket är den egentliga diktaren.¹³ Den folkliga poesin uppfattades alltså till sin karaktär som sann och omedelbar.¹⁴

Det var till dessa tankar Ullman anknöt när han i en akademisk föreläsning 1867 uppställde 'folkmässighet' som ett krav för gudstjänstlivet.

Utgångspunkten var hans tidigare redovisade uppfattning av sambandet mellan det 'yttre' och det 'inre'. Kyrkans inre andliga liv måste »brista ut och manifestera sig i en motsvarande yttre gestaltning».¹⁵ Då detta inre liv med Gud var präglad av harmoni och skönhet, följde, i konsekvens av det organiska sambandet mellan de båda aspekterna, att den yttre manifestationen av detta liv hade motsvarande kvaliteter¹⁶. Den tog sig konstmässiga uttryck. Kulten och konsten – det senare begreppet skall här förstås i sin vidaste bemärkelse – hänger därför organiskt samman. Det andliga livet har, säger Ullman med hänvisning till Oetinger och influerad av hela den tyska romantikens tänkesätt, en oemotståndlig drift att förkroppsliga sig.¹⁷

Som tidigare konstaterats avvisade Ullman en associativ kyrkoidé; hans ecklesiologi var i stället sakramentalt orienterad. Kyrkan var en Guds gåva till folket och detta hade däri, genom *sacramentum*, fått nåden att utföra *sacrificium*, skapelsens egentliga uppgift. När kyrkan uttryckte sig genom konsten – alltså i text, ton, bild osv. – knöt den, menade han, därmed till sig »hela den komplex av åskådningar, vanor, syften och intressen, vilken utgör det karaktäristiska uti folkets naiva, omedelbara liv». Liksom Herder kallade Ullman detta förhållande 'folkmässighet':¹⁸

¹² Vischer 1851, § 526, s. 519. Hymnologen Kraussold 1844, s. 399, menade att en psalm måste vara tillkommen i kyrkans sammanhang, eljest vore det blott fråga om med bläck och penna åstadkomna floskler.

¹³ » [...] es gibt nur ein Gesamtsubjekt, diess ist das Volk, und das Volk ist eigentlich der Dichter, es gibt keiner literarisches Interesse, Interessantsein und Interessantseinwollen, kein kritisch Urtheil», Vischer 1857, § 892, s. 1357.

¹⁴ Vischer 1851, § 519, s. 99 liknar den vid en naturupplevelse: »Waldfrische ist der Charakter der naiven Kunst, sie gleicht der ungefassten Quelle in Waldesdunkel, sie blüht und duftet wie Erbeere unter den Moosen des Tannendickichts. Sie verhält sich zur Kunstpoesie wie das Naturschöne zur Phantasie». Den gängse akademiska läroboken i estetik i Sverige, Ljunggren 1856–60, förde i hög grad fram Vischers teorier.

¹⁵ Ullman, ms *Betydelsen och bruket* II, s. 1, ULUS.

¹⁶ Ullman 1878b, s. 15. 'Skönhet' är »ingenting annat än det trogna återskenet, den träffande konkreta uppenbarelsen av den inre harmoni, upphöjdhed och adel som idén eller saken själv i sitt inre väsen äger», *Liturgik* II:1:141.

¹⁷ Ullman, ms *Betydelsen och bruket* II, s. 1, ULUS, *Liturgik* I:68.

¹⁸ Ullman, ms *Betydelsen och bruket* II, s. 8, ULUS, cf. Herder 1891, s. 189.

Å ena sidan är konsten utflödet och uttrycket av det kristligt-kyrkliga församlingslivet; å andra sidan är det en makt, som har sin rot i folkets eget liv och är med de renaste och finaste trådar sammanvuxen med folkets hjärta; en makt, som uppvuxen ur folkandens egen jordmån så mycket snarare igenkännes och livligare älskas av folket självt.¹⁹

De konstformer som skulle komma till användning i kyrkans gudstjänst måste alltså kunna göra anspråk på att verkligen vara en yttre framställning av vad som är folkets egen gudstillbedjan. Först genom en sådan folkmässighet blir gudstjänsten 'sann'. Den dogmatiska sanningen skall alltså förenas med den här nämnda. Kyrkans och folkets konst skall växa samman, säger Ullman:

Först på sådan väg blir å ena sidan den kyrkliga gudstjänsten vad den skall vara, en folkets gudstjänst, och å andra sidan blir folklivet sådant som det höves ett kristligt folk, det blir ett kristligt folkliv.²⁰

¹⁹ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 7, ULUS. Om förhållandet mellan kristendom och konst talade Ullman i GVV 1878, och utlade därvid dessa tankar, se Ullman 1878b, s. 8, 13 och passim. Cf. här till Ullman 1871a, s. 79.

²⁰ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 9, ULUS. Cf. Ullman 1871a, s. 2ff., där han utlägger sin hymnologiska tes, att »kyrkopsalmen är å ena sidan församlingssång och såsom sådan folksång; å andra sidan är den kyrkosång». Kyrkan är det sjungande subjektet, men samtidigt är det folket som sjunger såsom församling. Oaktat den överensstämmande tillkomstprocessen såg Ullman inte blott en innehållslig, utan också en principiell skillnad mellan folkvisan och kyrkans psalm. I folkvisan sjunger folket i sin egenskap av en »rent naturlig folkgemenskap» om »det naturligt-mänskliga livet, dess gemensamma intressen och erfarenheter, dess fakta, dess lust och smärta var utur hon uppsprungit». I psalmen besjunger det såsom »en *populus Dei*» »kyrkans fakta, hennes tro, liv och erfarenheter, vilket allt är den jordmån varur psalmen vuxit upp», Ullman 1871a, s. 13. Cf. här till WA 54, 34, 11–23: David kallar sina psalmer för Israels folks psalmer, säger Luther. Israel »sol sie bestettigen, und fur die seinen urteilen und erkennen. Denn es ligt dran, das der hause Gottes, oder Gottes volck, ein wort oder lied anneme und fur recht erkenne, weil der geist Gottes in solchem volck sein mus, der in seinem volck wil und sol gehret sein, Also reden wir Christen von unsern Psalmisten. Sanct Ambrosius hat viel schöner Hymnos Ecclesie gemacht, heissen Kirchen gesang, darumb das sie die Kirche angenommen hat und braucht, als hette sie dieselben gemacht, und weren jre lieder. Daher spricht man nicht, so singet Ambrosius, Gregorius, Prudentius, Sedulius, Sondern, so singet die Christliche Kirche. Denn es sind nu der Kirchen gesang, die Ambrosius, Sedulius, etc mit der Kirchen singen, und die Kirche mit jnen, Und wenn sie sterben, so bleibt die Kirche, mit jmer fort jre lieder singet.» Det Luther här säger torde Ullman med instämmande ha kunnat definiera såsom en kyrkosångsteologi i enlighet med folkmässighetens princip. I sitt interfolierade ex. av avh. 1871 (CHSS) har han vid s. 46 för hand skrivit att en »verklig psalm» måste uttrycka »kyrkans liv», dvs. »ett samfunds-liv, ett kollektiv-liv och vara diktad utur ett sådant liv. Den har alltså till nödvändig förutsättning tillvaron av ett sådant församlings- eller kyrkligt samfunds-liv, således tillvaron av en de troendes församling, ett de heligas samfund, som så tydligt uppenbarar sig utåt, så energiskt manifesterar sin tillvaro på jorden att psalmisten känner sig uppburen av, omsluten av detta samfundsliv och därigenom kan inspireras och sättas i stånd att utur detta samhällighetsmedvetande (!) sjunga verkliga kyrko- eller församlings-sånger.» (Ullmans kursiv). Cf. vidare Arvastson 1963, s. 44f.

Det framstår här tydligt hur Ullmans antropologi, eckelesiologi och liturgiska grundsyn är sammanflätade i varandra.

Dels skall kyrkans gudstjänstliv vara så gestaltat »att menigheten där igenkänner sitt eget liv och kan med förtroende, sympati och kärlek ansluta sig därtill», dels skall folkets liv »i hemmet, i mark och skog, i arbete och vila» vara präglad av kyrkan och kyrkan alltså ta »folklivet i dess äkta, naiva, rent mänskliga yttringar» om hand, förädla det och helga det.²¹ Då är det enligt Ullmans uppfattning fråga om 'folkmässighet'.

Hur denna 'folkmässighet' konkret kommer till uttryck i gudstjänstens sammanhang skall nu klarläggas. Den är således enligt Ullmans uppfattning nödvändig för att gudstjänsten skall bli ett 'sant' uttryck för församlingens liv.²² I gudstjänsten handlar Guds folk.

I den medeltida gudstjänsten hade folkmässigheten varit undanträngd och liturgin en fråga blott för prästerskapet; folket var passiviserat och stod främmande inför vad som konkret förevar. På liknande sätt hade upplysningstidens liturgiker och HB 1811 med dess ensidigt didaktiskt anlagda, på prästens agerande helt inriktade gudstjänst, stått främmande för folkmässigheten.²³ Församlingen var blott mottagare och gudstjänsten vände sig endast till människans *ego*. Dessa gudstjänsttyper var således, enligt Ullmans uppfattning, inte 'sanna'. Effekten av

²¹ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 9, ULUS.

²² Ullman, a.a., s. 8.

²³ Ullman, a.a., s. 12 och 35. Cf. Ullman 1871a, s. 6f., 57f., *Liturgik* II:1:168. Folkmässiga drag i medeltidens kyrkoliv var dock t.ex. marknadsgudstjänster, gångedagarnas processioner över åkrarna med välsignelse av grödan, gillenas förening av andligt och världsligt eller böneklämtningarnas maning till enskild andakt under dagen, Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 11, ULUS, cf. Ullman 1871a, s. 55f. Vid sitt besök i Hermannsburg midsommaren 1860 hade Ullman deltagit i en av Harms anordnad stor kyrklig folkfest, Ullman till modern 30/6 1860, ULUS, se ovan, kap. 4a. I den svenska samtiden var det »den ultraprotestantiska andligheten», dvs. separatismen, som »nästan uteslutande lagt beslag på [...] religiösa folkfester i det fria», Ullman 1883b, s. 296. Ullmans svåger H.W. Ulfv anordnade emellertid som kyrkoherde i Stora Skedvi »kyrkliga folkfester» i kyrkan och utomhus, härom, se Ullman 1884d, s. 10f. Ulfv var här sannolikt inspirerad av Harms. Rationalismen saknade »organ», saknar »intresse för det omedelbara livet. Dess väsende är det ordinära förståndets kalla reflekterande, dess styrka är kritiken, men en hjärtlös, livlös, mekanisk. Den är själv en abstraktion och saknar det varma pulserande livet [...] saknar frid, saknar inre helgjuttenhet och harmoni. Den är fastmer i sitt innersta fridlös, söndersliten och fördenskull oskön. Härigenom blir den ock i sina yttringar oskön, ja merendels t.o.m. platt och rent av osmaklig», Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 36, ULUS. Som exempel på vad han menar nämner Ullman senrenässansen och rokokon med dess »karaktärlösa eklekticism, detta förvirrade spel med fragmenter ur antiken, denna anspråksfulla, innehållslösa ståt, denna uppsvällda, bukiga och vridna ornamentik, dessa allegoriserande figurliga framställningar av idel abstraktioner, dessa teatraliska gestalter med fridlöst fladdrande draperier och stormigt avbrutna linjer, saknande allt platiskt, harmoniskt lugn», a.a., s. 37.

rationalismens undanträngande av det folkmässiga hade också inneburit att folket hade sekulariserats. Gudstjänsten blev inte längre tilldragande för folket, när detta saknade uttrycksmedel i den.²⁴ Kyrkan kom därför heller inte längre att prägla folklivet.

I en 'folkmässig' gudstjänst var det nödvändigt med en aktivt deltagande församling.²⁵ Inte minst förverkligades detta genom sång. Ett utmärkt exempel på den 'folkmässighet' Ullman eftersträvade fann han i Luthers och den äldre lutherdomens psalmdiktning, med dess textliga »ursprunglighet, naivitet, kärnighet och frihet» och koralernas »rytmiska uttrycksfulla liv och deras enkla hjärtliga väljud».²⁶ På liknande sätt hade den tidigare nämnda hymnologen A.G. Rudelbach sett 1500- och 1600-talet som psalmdiktningens guldålder, då psalmen var så »i den Grad *folkemässig*, at Ordene vare som strømmede ud fra Folkets Tunge selv og derfor lagde sig om Alles Hjerter».²⁷

I PsB 1695 hade folkmässigheten kommit till lyckligt uttryck, menade Ullman.²⁸ Utmärkande för psalmdiktningen i denna tid var att den inte sågs som ett immanent självändamål eller en yrkesverksamhet, utan framstod som resultatet av författarens enhet med kyrkan och dennes drift att på ett yttre sätt uttrycka sin inre, andliga erfarenhet av kyrkans gemensamma tro.²⁹ Psalmen, i sin enhet av text och melodi, skulle vara ett uttryck för kyrkans liv, som folket kände igen, tog till sig och gjorde till sitt eget.³⁰ Psalmens funktion som folkets, kyrkans och församlingens sång var en oupplöslig enhet. Den uttryckte en växelverkan mellan Guds nådegåva och författarens tro, *fides quæ* och *fides qua*. Den var både sakramental och sakrificiell.³¹

²⁴ Ullman, a.a., s. 37., cf. Ullman 1871a, s. 76f. och 79.

²⁵ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 14 och 26f., ULUS.

²⁶ Ullman, a.a., s. 15, cf. a.a., 29, Ullman 1871a, s. 10, Ullman 1878b, s. 17f., Ullman 1883a, s. 11, Ullman 1884a, s. 61, Ullman 1886b, s. 245. Cf. även framställningen om hur julgudstjänster kan firas på detta sätt, Ullman 1901c.

²⁷ Rudelbach 1856, s. 130f.

²⁸ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 28ff., ULUS.

²⁹ Ullman, a.a., s. 32, cf. Ullman 1871a, s. 14. Cf. *Liturgik* I:68, *Liturgik* II:1:134f., Kraussold 1844, s. 396. Kircher 1903, s. 19, definierar Herders uppfattning av »*Volklied*» såsom »keine bestimmte poetische Gattung, Volkspoesie [als] keine einmalige historische Erscheinung, sondern eine Tonart, *ein Erlebnis*» (kurs. här). Konsten i kyrkan måste uppge alla anspråk på att vara något i sig själv, säger Ullman 1878b, s. 15. Psalmdiktningen kan inte »utveckla sig och leva isolerad och [kan aldrig] vara produkt av en rent individuell skald-fantasi», Ullman 1871a, s. 45. Cf. vad Ullman 1899, s. 217 säger om collectan.

³⁰ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 33, ULUS, Ullman 1871a, s. 16.

³¹ Ullman 1871a, s. 2 och 44. Ullman 1871b, s. 5, Kraussold 1844, s. 9, till vilken artikel Ullman för sin hymnologiska teori är i hög grad beroende, Arvastson 1965, s. 14.

I en psalms 'folkmässighet' låg, menade Ullman, att dess språk och stil var sådana, att den lätt kunde »fattas och njutas» av alla kyrkligt orienterade människor, utan avseende på ålder och bildningsnivå. Den saknade effektsökande inslag och »retorisk prunkande ornamentik». Sina syntaktiska krav på folkmässigheten sammanfattade han i begreppen enkelhet, genomskinlighet och lättfattlighet.³² Detta innebar emellertid inte, att man i var eller varannan generation skulle, med lättillgängligheten som motivering, rensa bort alla spår av ålderdomlighet i språk och uttryckssätt eller »allt vad man tyckte stod i strid med den profana poetikens anspråk på regelrätthet». Härigenom vandaliserades psalmen och förlorade ofta sin »folkliga urkraft» och enkelhet. Typexempel på »vandalism» utgjorde upplysningstidens psalmbearbetningar; så hade inte ens t.ex. Klopstocks psalmrevisioner lyckats bli folkets egendom, eftersom de saknade den nämnda folkmässigheten.³³ Även J.O. Wallin saknade känsla för det folkmässiga.³⁴

Denna konservativa hållning skulle dock inte resultera i att en psalm seklen igenom skulle stå endast som ett alltmera petrifierat hymnologiskt monument från sin egen sedan länge svunna tid. En försiktig revision av språket och även melodin var en nödvändig plikt i nya tider, men skulle ske med »äkta kyrkligt-poetiskt sinne», grundlig sakinsikt, kyrklig grannlagenhet och pietet.³⁵ Eljest gick folkmässigheten förlorad. För Ullman var det alltså angeläget att författarens originalitet och teologiska sakframställning bevarades i psalmerna. Språkliga förändringar fick vidtagas endast av sådant, som tveklöst förlorat sin förståelighet. Det var kyrkans liturgiska behov som skulle styra ändringsarbetet.

I PsB 1819 – mot vilken Ullman i sin avhandling härom ur flera aspekter ställde sig starkt kritisk – hade han funnit åtskilliga »moderna psalmer», som saknade organiskt samband med kyrkan och »folkmässighetens omedelbarhet, naturlighet och enfald».³⁶

'Folkmässigheten' i gudstjänsten skulle knyta samman folkorganismen med kyrkoorganismen.³⁷ Gudstjänstdeltagarna skulle erfara hur de ge-

³² *Liturgik* II:1:137, Ullman 1871a, s. 18f.

³³ *Liturgik* II:1:159f. Samma kritik för bristande folkmässighet framför Herder (1772) 1891, s. 185f. Kritik mot ändringar av psalmer framförde Wackernagel och Rudelbach, se här till Arvastson 1955, s. 28.

³⁴ Ullman 1871a, s. 89f.

³⁵ *Liturgik* II:1:142, Ullman 1871a, s. 42f. Ullman till Fr.A. Wulff 30/11 1920, FAWS, LUB.

³⁶ Ullman 1871a, s. 108 (med »enfald» avses det moderna språkbrukets 'enkelhet'). Som ex. nämner han ur PsB 1819 nr 28:3, 30:1, 38:4–5, 42–43, 78–79 (a.a., s. 116), 169 (a.a., s. 131). Goda folkmässiga psalmer var 46, 50–52, 59, 60–62, 66, 76, 77, 96, 98, 104, 106, 109, 110–112, 120. Cf. Ullman 1918a, s. 51.

³⁷ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 17 och 33, ULUS.

mensamt och i växelverkan firade en gudstjänst, där de mötte ett Guds *sacramentum*, som hos dem väckte längtan efter och gav möjlighet att uttrycka ett med dem själva och med kyrkans organism kongenialt *sacrificium*. De fullgjorde därmed sin egentliga skapelsegivna uppgift. När denna »resonansbotten»³⁸ finns, blir gudstjänsten 'sann'.

Det är i detta sammanhang, som Ullmans ivriga agerande för rytmiska koraler och även alternatimsång mellan olika grupper i gudstjänstmenigheten får sin förklaring.³⁹ Den extrema långsamhet och utdragenhet med vilken koralsången under 1800-talet utfördes är välkänd och ofta omvitnad⁴⁰ och den kritiserades starkt av honom. Psalmmelodierna hade förlorat sin egentliga karaktär,⁴¹ inte blott så att psalmerna musikaliskt sett inte längre var folkmässiga. Textens innehåll gick förlorat och tappade kontakten med musiken, när varje stavelse fordrade ny andhämtning. För att heller inte tidsutdräkten vid gudstjänsten skulle bli allt för stor brukade man inskränka antalet verser i de psalmer som sjöngs; härigenom korrupperades psalmen som sammanhållen litterär enhet.⁴² Också ur denna aspekt hade folkmässigheten gått förlorad. Sanningskravet var inte tillgodosett.

I sitt 1890 utgivna förslag till koralbok var det för den »folkmässiga» koralen Ullman ville verka. Enheten mellan text och melodi måste återupprättas och psalmen återfå sin funktion som ett uttryck för de sjungandes andliga erfarenhet. De ädlaste folkmelodierna »på vilkas

³⁸ Uttrycket finns hos Ullman 1871a, s. 7, cf. Ullman 1871a, s. 48.

³⁹ Ullman 1890, s. 5. Om alternatimsång, se Ullman 1898f., s. 10.

⁴⁰ Se t.ex. Aulén 1961, s. 76f. Den långsamma koralsången kritiserats som ett förfall inte bara av Aulén, utan också av Moberg 1932, s. 285 och Blankenburg 1961, s. 604. I den till PsB 1819 utgivna koralboken var alla psalmmelodierna närmast mekaniskt utförda i jämn 4/4-takt och alla noter med samma värde. När Hejschmann 1847, s. 14 i sin lärobok för koralsång varnade för alltför stor långsamhet vid framförandet föreslog han varje halvnots längd till max. 3 sek. »i högtidliga och glada psalmer» och till 4 sek. »i sorgliga och allvarsamma»; mellan varje strof borde inte längre tystnad uppstå än 2 resp. 3 sek. Sedan församlingen med fermat avslutat varje versrad (sic!) spelade organisten »makligen efter med drillar och löpningar mer eller mindre konstrika och uttänjda mellanspel». – Om Häffners koralbok 1820, se Nodermann 1911, s. 60ff., Moberg 1932, s. 460, Moberg 1935. Nyman 1978, s. 354ff., har påtalat det ohistoriska i den av Aulén m. fl. gjorda bedömningen: tempot har sitt ursprung i den reformationstida ambitionen, att församlingen av körens tydliga och långsamma sång skulle lära sig att sjunga med. När psalmböcker infördes till tjänst i en församling med svag läskunnighet och bristande erfarenhet av att sjunga efter förelagd tryckt text var det nödvändigt med god tid för att kunna följa med häri; pauser mellan fraserna (versraderna) tjänade behovet av orientering i textens fortsättning. Det var alltså ett teologiskt, pedagogiskt och praktiskt syfte som bidragit till utvecklingen. Cf. Schoeberlein 1859, s. 221f. Harms' kritik mot orgelspel i gudstjänsten 1831, s. 108–120. Graff 1939, s. 266ff.

⁴¹ Ullman 1890, s. 7, cf. *Liturgik* II:1:169.

⁴² *Liturgik* II:1:170f., Ullman 1890, s. 7.

toner vårt folk och dess stamförvanter sedan århundraden tillbaka offentligen och enskilt hava framburit inför Herren sina offer av bön och lovsång» måste nu restaureras, så att deras »genuina skönhet» åter kom till sin rätt. Därvid uppstår den ovannämnda växelverkan, att psalmen sjungs på ett sådant sätt, att den verkar förädlade på folkets musikmak och därigenom vänder dess sinne från »allehanda modernt musikkram av både världsligt och andligt slag» till kyrkans sång och att folket med sig självt tar upp psalmen som ett kongenialt uttryck för sina andliga erfarenheter. Som ett resultat härav kommer psalmer att sjungas, inte endast vid gudstjänster i kyrkan, utan »i hemmen, ja också vid vandringen eller arbete i skog och mark» och gudstjänstens psalmsång blir i sin tur »långt friskare och fulltonigare än den för närvarande i allmänhet är».⁴³

Också evangelieboken borde redigeras på ett sådant sätt, att den motsvarade folkmässighetens krav. I KM 1893 lade Ullman fram en motion där han skisserade hur detta borde gå till. Det var fråga om en radikal omgestaltning av dess innehåll och funktion. Han ville få till stånd vad han kallade »en kyrklig församlingshandbok». Denna skulle innehålla inte endast vad som traditionellt återfanns i en svensk evangeliebok, perikoper och böner, och i psalmboksutgåvornas utdrag ur kyrkohandboken och bönematerial. En församlingshandbok skulle

lämna tjänlig praktisk anvisning och, åtminstone vad angår bönerna och den liturgiska ordningen, även det nödiga materialet för den dagliga gudstjänsten i hemmet, och bör i sammanhang härmed därjämte meddela en lättfattlig undervisning om kyrkoårets gång. Den bör vidare innehålla en åskådlig och folklig redogörelse för högmässogudstjänstens särskilda delar samt framlägga de tankar, som ligga till grund för högmässans ordning. I analogi härmed har Evangelieboken jämväl att i sammanhang med det ritual hon meddelar för de kyrkliga handlingarna giva en efter menighetens behov lämpad, kort och klar undervisning om de heliga handlingarnas betydelse och värde, allt enligt vår evangeliskt-lutherska förämlings lära och praxis; således om dopet (särskilt barndopet), konfirmationen, skriftermålet, nattvarden, brudvigseln, kyrkotagningen, begravningen.

Den uttalade förebilden för förslaget var den anglikanska *Common Prayer Book* och den av Kliefoth och Luthardt sammanställda *Allgemeines Gebetbuch* (1883). En evangeliebok, som utformats på det sätt Ullman skisserade skulle, menade han, kunna komma till användning inte bara vid husandakten, utan också i den vidare pastorala verksamheten, t.ex. vid husförhör, konfirmandundervisningen etc. Den skulle därvid »otvi-

⁴³ Ullman 1890, s. 10f.

velaktigt i hög grad bidraga till att väcka, stödja och utbilda ett kyrkligt församlingsliv i sund evangelisk anda».⁴⁴

Sedan KM 1893 emellertid avslagit motionen – man ville avvakta fullbordandet av bibelöversättningsarbetet – återkom Ullman med en motion i samma ärende vid det därpå följande KM 1898. Även denna gång föll motionen med hänvisning till bibelkommissionens arbete.⁴⁵

Syftet med Ullmans förslag var liturgiskt, pastoralt och pedagogiskt. 'Församlingshandboken' – eller »församlingsboken» som den kallades i 1898 års motion – skulle meddela en enkel och folklig undervisning om kyrkans tro och gudstjänst. Genom att den skulle antas av kyrkomötet och tryckas i de vanliga psalmbokseditionerna skulle den få en utomordentligt stor spridning. Den skulle bidra till att 'folket' rätt förstod och gjorde kyrkans gudstjänst till sin.

I KM 1898 förklarade Ullman fältet fritt för enskilda initiativ i den riktning han föreslagit. Han utarbetade sålunda själv en *Kyrklig handbok för konfirmander och konfirmerade* (1900) med just detta syfte; den skulle komplettera Luthers lilla katekes genom att hjälpa och stimulera till ökad förståelse av och större deltagande i församlingsgudstjänsten. Som Lars Eckerdal visat är denna bok ett led i den utveckling som senare ledde fram till en officiellt antagen *En liten bönbok*.⁴⁶ Utifrån Ullmans uppfattning av 'sanningen' såsom liturgisk grundsats står det emellertid klart att boken för honom motiverades också utifrån kravet på liturgins 'folkmässighet'. Den skulle medverka till att stärka människors tro, kyrkomedvetenhet och liturgiska insikt.

'Folkmässigheten' är alltså en avgörande förutsättning för att gudstjänsten skall bli ett 'sant' uttryck för församlingens möte med Gud. Det är i dess sammanhang inte fråga om att mekaniskt följa en föreskriven agenda, utan om att församlingen skall och kan ge uttryck för ett verkligt *sacrificium*.

Av det sagda har framgått hur uppfattningen av gudstjänstens 'folkmässighet' är en grundläggande dimension i Ullmans liturgiska teori. Uttrycket hade han hämtat från den estetiska diskussionen i Tyskland under den tid då intresset för folkkultur och folkvisor väcktes i vidare kretsar. I folkvisan uttryckte folket sina innersta känslor och tankar, menade man; de var 'sanna'. På samma sätt skulle sakrificiet i kyrkans gudstjänst – det är främst med tillämpning på psalmsången, som Ull-

⁴⁴ KM 1893, mot. 29. I det längre citatet avviker uttrycken 'högmässa' resp. 'högmässogudstjänst' från det språkbruk som införts genom HB 1886. Dessförinnan och på den tid varom här är fråga var orden synonyma.

⁴⁵ KM 1893, prästerl. utsk. bet. 2; prot. s. 706. KM 1898 mot. 22; prästerl. utsk. bet. 2; prot. s. 145f.

⁴⁶ Ullman 1900b, s. 199ff. Ullman 1906a, s. 5f. Eckerdal 1969, s. 232f.

man utvecklar sin teori – uttrycka gudsfolkets genuina andliga erfarenhet. Guds sakramental handlande med kyrkan gjorde att den allt mer och mer upptäckte sin bestämmelse som ett hans folk. I den folkmässiga gudstjänsten är kyrkans uttrycksformer så integrerade med folkets, att det erfar sitt *sacrificium* som i egentligaste mening 'sant'.

c) Ordet och nattvarden

I mötet mellan sig själv och kyrkan använder Gud sig av sitt i Skriften uppenbarade Ord och sina av Kristus instiftade sakrament. Det är på så sätt människan blir delaktig av Guds nåd. Allt som hon i andligt avseende behöver får hon på detta sätt.¹ Tidigare har här klarlagts hur Ullman uppfattade Ordets och sakramentens olika funktioner hos människan.²

Undersökningen skall nu inriktas på de liturgiska konsekvenser detta medförde för honom. När något skall sägas om hur högmässan därvid skulle vara utformad med hänsyn till förhållandet mellan Ordet och nattvarden måste först några fakta framhållas, som rör nattvardslivet i hans samtids Svenska kyrka.

Decennierna kring sekelskiftet 1900 har, vad gäller stora delar av Svenska kyrkan, karaktäriserats som nattvardskrisens tid. Antalet kommunikanter och antalet nattvardstillfällen minskade både snabbt och kraftigt. Att utlysta nattvardsgångar fick inställas på grund av kommunikantbrist blev inget ovanligt – att så skedde berodde på de administrativa föreskrifter som var knutna till nattvardsbegäendet: muntlig eller skriftlig anmälan till kommunion skulle ända fram till 1910 ske i förväg och då ingen anmälde sig fick nattvard inte förrättas;³ varje kommunion skulle antecknas i en särskild härför avsedd ministerialbok och deltagandet i nattvarden medförde vissa samhälleliga rättigheter eller behörighet till olika utbildningar.⁴ Kommunionen hade länge varit knuten till den

¹ Ullman 1919a, s. 186.

² Ovan, kap. 5c.

³ KL § 8:2. Anmälningsplikten avskaffades först genom lag 18/3 1910. Se härtill Eckerdal 1970, s. 161–169. En tidsbild ger Andersson 1920, s. 97.

⁴ Martling 1958, s. 62, pekar på hur vid 1800-talets mitt nattvardsgång krävdes av dem som ville bli båtsmän eller vinna inträde vid tandläkar-, fältskärs- eller veterinärskola. 1894 avskaffades nattvardsgång som behörighetskrav vid inträdesansökan till Kungl. Tekniska Högskolan. Då Ullman menade att konfirmation och kommunion innebar en kyrklig myndighetsförklaring såg han nattvardsgången som ett villkor för kyrklig vigsel; i enlighet med sin organismtanke menade han att kyrklig vigsel endast var möjlig för kyrkligt myndiga kyrkomedlemmar, StrDP 12/1 1894, § 2, A I:165, StrDA, ULA. Sådant villkor upphörde 1920.

egna församlingen.⁵ Rättighet att i nödfall och efter biskopens tillstånd meddela sig själv nattvarden fick svenska präster först 1904, nödfallsrekvisitet och kravet på biskopligt tillstånd avskaffades först 1929.⁶ När det nya seklet gick in var nattvardslivet på många håll totalt ödelagt. Orsaken här till har sökts i den allmänna sekulariseringen, frikyrklighetens framväxt liksom i den stränga rättsliga regleringen, som kringgärdade den enskildes kommunion.⁷

Inte minst tydlig var nattvardskrisen i det stift där Ullman var biskop. Vid sitt andra prästmöte 1897 deklarerade han i ämbetsberättelsen rent ut, att nattvarden i Strängnäs stift låg »allmänt i lägervall».⁸

I sin prästmötesavhandling om *Församlingens livets förnyelse i Strängnäs stift* (1968) har Torsten Ax:son Holm skildrat förhållandena under Ullmans episkopat och de strävanden som gjordes för att förbättra situationen.⁹ Några exempel ur den av Holm sammanställda nattvardsstatistiken kan tjäna till att belysa situationen.

Strängnäs stadsförsamling redovisade till prästmötet 1897 900 nattvardsberättigade medlemmar, 12 nattvardstillfällen och 400 kommunikanter per år. 1910 är populationen mer än fördubblad, nattvardstillfällenas antal detsamma, men endast 24 kommunikanter antecknade.¹⁰

I Ullmans prebendepastorat redovisade Vansö 1897 siffrorna 540, 5, 190 och 1910 463, 6 och 2–40. Härads församling hade 1897 664 nattvardsberättigade medlemmar, 5–6 nattvardstillfällen och 200 kommunikanter; 1910 är siffrorna där 530, 3–4 och 3–30. I Stora Malm (med Katrineholms municipalsamhälle) är den redovisade statistiken 1897 5583, 20, 1082 och 1910, halvtannat decennium senare, 4585, 12, 20. I Hardemo i Närke fanns 1897 1338 nattvardsberättigade, 7–8 årliga nattvardstillfällen under redovisningsperioden och i medeltal 97

⁵ Det s.k. sockenbandet avskaffades definitivt först genom anmälningsplikens upphörande 1910.

⁶ KK 26/9 1929. Se här till Lindquist 1947, s. 50n, Nyman 1955, s. 144–153, Martling 1960, Eckerdal 1970, s. 154–159. För tyska jämförelser se KLA 8, s. 117ff. Om Ullmans inställning i denna fråga se här nedan.

⁷ En rad undersökningar finns härom, t.ex. Enochsson 1949, s. 237–249, Martling 1958, s. 7, 31–55 och passim, Plith 1959, s. 261–275, Gustafsson 1962, s. 317–332, Burstedt 1964, Burstedt 1967, Wadensjö 1964, Eckerdal 1970, s. 130–144, Bäckström 1984 och där anf. otr. lokalundersökningar, Andersson 1987, s. 33–48; Svärd 1987, s. 215–241 gör en intensivstudie av Kumla i Strängnäs stift 1865–1905. Bilden för riket är dock inte ensartad: Billing finner i KM 1893, s. 547 anledning att tala för de församlingar där nattvard firades varje söndag.

⁸ PMH 1897, s. 100.

⁹ Holm 1968, om nattvardskrisen 20–29 jämte statistik i bihang 2, s. 154–173. Cf. Eckerdal 1970, s. 134ff.

¹⁰ Genom anmälningsplikten är det möjligt att fastställa antalet kommunikanter, dvs. hur många och vilka som under året kommunicerade.

kommunikanter per år. För åren 1903–1909 finns en fullständig statistik över antalet kommunikanter i socknen: deras antal uppgick under dessa sju år till resp. 3, 16, 5, 8, 2, 2 och 0.¹¹

Här är inte uppgiften att analysera förhållandena kring nattvardens ställning i stiftet eller söka efter orsakerna till de brant nedåtgående kurvorna.

Det skall blott konstateras hur Ullman som biskop i Strängnäs mötte ett stift, där prästerskapet bokstavligen inför sina ögon såg altarringen avfolkas och kyrkorna tömmas. Högmässa med nattvardsgång var något synnerligen extraordinärt i församlingarnas liv; när en sådan någon gång utlystes, var det inte ovanligt att nattvarden fick inställas därför att ingen anmält sig. Det kunde också förekomma att mässfall uppstod och hela gudstjänsten fick avlysas därför att ingen infunnit sig för att delta.¹²

Det var i denna pastoral situation, som Ullman befann sig och i vilken han i sitt biskopsämbete hade att ta ett övergripande ansvar. I yngre

¹¹ Statistiken, se Holm 1968, s. 154f., 158, 171 och 28. Svärd 1987, s. 224ff., redovisar samma tendens från Hardemos grannsocken Kumla 1862–97. Siffrorna från Hardemo skall emellertid jämföras med Ullmans mycket positiva ord om visitationsgudstjänsten där, brev till hustrun 5–6/6 1898, ULUS. Han hade varit gripen nästan till tårar under en »mäktigt brusande och fulltonig församlingssång»: »O vad för ett material detta Närkesfolk, dvs. dess besuttna hemmansägareklass skulle vara, att därav fostra riktigt gedigna lutherska kyrkomenigheter – om blott tillräckligt många Andens män här funnes bland prästerskapet. (Här finnes dock jämförelsevis något mer av sådana rätta Herrens tjänare än i Sörmland)»; cf. lokaltraditionen, omnämnd hos Waldén 1955, s. 218, att Ullman vid visitationen ifråga anmärkte på att psalmerna som skulle sjungas var alltför svåra, men att han sedan han hört församlingens psalmsång, blivit »mäktigt förvånad» och glad. Vid visitationsstämmorna tar Ullman ofta dagens mycket välbesökta högmässa med dess kraftiga sång som exempel på hur det kunde och borde vara varje söndag.

¹² Redan vid sitt första PM säger Ullman att det »numera» ej är sällsynt, att pålysta nattvardsgångar måste inställas p.g.a. brist på kommunikanter, PMH 1891, s. 67. Holm 1968, s. 25ff., anför ur ämbetsberättelser till PM rapporter från olika håll; till PM 1910 uppgavs att nattvardsgångar utlysts utan att kommunikanter anmält sig i Taxinge, Halla, Kila, Sättersta och Bogsta, Gåsinge och Dillnäs, Trosa lands- och stadsförsamlingar samt Vagnhärad. Där för nattvardslivet nitiska präster fanns, kunde emellertid ökning konstateras, så i Hyltinge samt Nyköpings västra och S:t Nicolai. Ullman ger själv, t.ex. PMH 1903, s. 88f., PMH 1910, s. 63, exempel »som tala sitt förfärande språk». I PMH 1917, s. 68, säger han att »nattvarden synes [...] i en del församlingar hava så gott som upphört». Belysande är notisen hos Saxon 1928, s. 453, att nattvardssilvret i Axberg förvarades utanför orten, »i bank i Örebro». – Cf. Ullmans tal i visit.prot. Glanshammar 1901, § 6, E III:37, Tyresö 1907, § 7, E III:133, StrDA, ULA. Cf. till det sagda hur den bekante prosten A.P. Falk i Kumla för undvikande av ovärdig nattvardsgång avrådde från komunion; av 1886 års konfirmander kommunicerade endast 9 av 50 pojkar, Rundqvist 1984, s. 55. Cf. här till främst Svärd 1987. Om den stränga nattvardstukt som upprätthölls av Ullmans svåger H.W. Ulff i Stora Skedvi, se Enochsson 1923, s. 258ff., Mazer 1916, s. 50f.

dagar, under uppväxtåren på västkusten och som lektor och prebende- kyrkoherde i Lundby i Göteborg, hade hans miljö varit den obrutna kyrkofromhetens.¹³

Vilken var då Ullmans principiella uppfattning om nattvarens ställning i en evangelisk-luthersk kyrka? Hur var det ideala förhållandet mellan Ordet och sakramenten i ett normalt fungerande församlingsliv? Om nu Gud valt att meddela sig med människan både genom Ordet och sakramenten, kunde då ett gudstjänstliv, där nattvaren låg i lägervall vara en 'sann' manifestation av Guds möte med sin kyrka?

I den första delen av denna undersökning har visats hur Ullman ur olika aspekter uppfattade Ordet såsom nådemedel. Det är angeläget att peka på den distinktion han gör vid relationsbestämningen mellan Ordet och nattvaren. Vad gäller Ordet är det nämligen dels fråga om detta såsom nådemedel, men dels också om det som liturgisk företeelse: bibelläsningar och predikan. Ur systematisk-teologisk aspekt äger Ordet prioritet framför nattvaren därigenom att instiftelseorden är nödvändiga såsom sakramentens *forma*. Likaså är Ordet det, som på människan verkar den bättring och tro, utan vilken sakramentets mottagande »om-sider blott leder till dom och fördärv». Med dessa båda skäl menade Ullman, att Ordet är det bland nådemedlen som i frälsningshushållningen äger företräde.¹⁴ Det är emellertid inte ur denna aspekt som Ordet nu är föremål för vår undersökning.

Grupperingen eller ordningen inom nådemedelskategorin innebär nämligen inte – och det är för att förstå Ullmans liturgiska tänkande angeläget att ha detta klart för sig – att han beträffande kyrkans handhavande av Ord och sakrament finner det möjligt att rangordna eller gradera dem. De är alla och i samma mån och lika utsträckning *sacramenta*. Dopet är allt kyrkolivs utgångspunkt¹⁵ och nattvaren söndags-

¹³ Detta påpekas t.ex. i PMH Göteborg 1890, afd. 3, s. 18.

¹⁴ *Liturgik* II:1:70. Cf. Ullmans ant. från Thomasius' föreläsningar i dogmatik, s. 2:109, 170–174, StrSA.

¹⁵ *Liturgik* II:2:144f.

högmässans höjdpunkt, krona och fulländning.¹⁶ Ordets uppgift liknas vid en process eller successiv fostran, som efter hand leder människans *ego* till bättring och tro. Sakramenten verkar omedelbart i människans djupaste natur, i vad vi kallat hennes *esse*, och har till uppgift att åstadkomma och vidmakthålla individens organiska förening med kyrkan såsom Kristi kropp.¹⁷ Det innebär att varje högmässa måste innehålla både Ord och sakrament och således firas med nattvard. Endast om kommunikanter saknas kan den inställas.¹⁸ Inget av nådemedlen får trängas undan på bekostnad av något annat.

Att Guds ord skulle föreläsas och utläggas inför församlingen var i Ullmans samtid odiskutabelt.¹⁹ Det var just detta som uppfattades som en gudstjänsts egentliga syfte. Högmässan i Svenska kyrkan var, som vi i diskussionen kring nattvardsstatistiken sett, så gott som uteslutande en Ordets gudstjänst. Man uppfattade den som en predikan med vidhängande altarandakter.

Den av Ullman uppställda sanningsprincipen var inte tillgodosedd med detta. För att gudstjänsten skulle vara en 'sann' framställning av Guds möte med kyrkan fordras också att

de heliga sakramenten skola i enlighet med deras gudomliga stiftares, i Skriften urkundligt meddelade vilja och avsikt vid kulten förvaltas; och den andakt och tillbedjan, som församlingen vid sin gudstjänstfirning frambär till Gud, skall hämta sitt innehåll och sin norm utur de nämnda gudomliga nådemedlen.²⁰

Eftersom *sacrificia* normeras och hämtar sin kraft ur både Ordet och sakramenten är det nödvändigt att båda förekommer i gudstjänsten.

¹⁶ *Liturgik* II:2:131, *Liturgik* II:2:71, *Liturgik* II:2:64, *Liturgik* II:1:80, *Liturgik* II:2:131. Samma uppfattning hade t.ex. Höfling 1837, s. 29, Harnack 1854, s. XXXVI, Schoeberlein 1854, s. 50f., och s. 99f., Schoeberlein 1860, s. 7, Zezschwitz 1876, s. 262, Harnack 1877, s. 458, LGW 7:2, s. 698. Den uppfattning om nattvardsens ställning som Ullman omfattar är således vanligt förekommande i 1800-talets konfessionella lutherdom. Det ligger nära tillhands att dra paralleller till den bild Löhe (LGW 7:1, s. 13 och 18) använde när han diskuterade samma fråga: Högmässan är som ett tvåtoppigt berg – Sinai och Horeb – där den ena toppen är högre än den andra. Utan nattvard är gudstjänsten inte »vollendet» och högmässa stegras kontinuerligt, allt pekar fram mot nattvarden. Sedan går det inte att nå högre, man har endast himmelen över sig och den enda bön som kan uttrycka ens inre upplevelse är *Nunc dimittis*. En högmässa utan nattvard kan också (LGW 7:2, s. 698) liknas vid en avbruten pelare eller en blomstjälk, där själva blomkronan är bortbruten. I Neuen-dettelsau firades vid denna tid nattvard, föregången av enskild och frivillig bikt, varje söndag, *Wäktaren* 28/9 1865. För söndaglig nattvard talade också Bronisch 1888, s. 10 och 1889, s. 198.

¹⁷ *Liturgik* II:1:70.

¹⁸ *Liturgik* II:2:64.

¹⁹ *Liturgik* II:2:62.

²⁰ *Liturgik* I:39.

För att kunna frambära ett *sacrificium* måste människan med sitt *ego* och sitt *esse* möta Guds *sacramentum* i all dess fullhet. I högmässan motiveras således förekomsten av både Ordet och nattvarden med hänvisning till båda polerna. För den enskilde är det inte nog med att endast lyssna till Ordet.²¹ En högmässa utan nattvard är, menade Ullman, »ofullständig». ²² Det vore kalvinism, inte lutherdom, att behandla nattvarden som om den vore blott ett extraordinärt inslag i församlingens liv. Tvärtom är den en väsentlig del däri, den har samma dignitet som Ordets gudstjänst.²³ Ord och sakrament skall alltså brukas i förbindelse med varandra, och det är båda nådemedlen som är centrum i församlingarnas gudstjänstliv.²⁴ Där Ord och sakrament inte »åter och åter är i funktion» stagnerar och ruttnar kyrkolivet och »förlorar ju längre desto mer all andlig produktionskraft». Liturgin blir mekaniskt livlös och kan inte längre fungera uppbyggande.²⁵ Han ser således ensidigheten som en skada eller en sjukdom i kyrkoorganismen.

Till vad Ullman såg som ett »äkta lutherskt» gudstjänstliv hörde således, att nattvard regelbundet firades i den söndagliga huvudgudstjänsten. Även om inte samtliga närvarande kommunicerade varje söndag, måste kyrkan förutsätta, att det vid varje högmässa funnes åtminstone några som önskade gå till kommunion. Skulle nattvarden behöva inställas – dvs. kyrkans normalfall frångås – av brist på kommunikanter, hade, säger han, i äldre lutherska mässordningar prästen haft att med »kyrkans objektiva ord» ur kyrkohandboken förmana församlingen för dess försumlighet och erinra den »om de för själen menliga följderna av ett sådant förhållande».²⁶

Det är genom studium av Ullmans nådemedelsteologi i förening med hans antropologi, som det är möjligt att se hur han grundar sitt resonemang. Gudstjänsten är mötet mellan Gud och människan och Gud vill möta människan i hennes totalitet av *ego* och *esse*. Nattvarden måste

²¹ Ullman 1898c, s. 10.

²² *Liturgik* II:2:133, cf. KLA 7, s. 99, LGW 7:1, s. 84 samt n 16 ovan.

²³ *Liturgik* II:2:63, cf. *Liturgik* II:2:58f., Höfling 1837, s. 22f.

²⁴ *Liturgik* II:2:64, visit.prot. Mosjö och Täby 1909, § 8, E III:81, StrDA, ULA. I t.ex. folkskriften *Ungdomsfröjd* 1907b, s. 9 manade Ullman till flitig kommunion. Cf. Ullman 1900b, s. 134–141.

²⁵ *Liturgik* II:2:44f. Cf. nedan n 31.

²⁶ *Liturgik* II:2:64, där Ullman synes bygga framställningen på LGW 7:2, s. 698 och Kliefloth 1847, s. 90 (där Ullman i sitt ex., UUB, strukit för motsvarande uppgifter). En »Vermahnung an die Christliche Gemeinde wenn keine Communicanten sind» återfinnes, som Löhe påpekar, i den pommerska KO 1690, s. 360–365. Kliefloth hänvisar till pommerska och mecklenburgiska KO. Cf. Löhes uppfattning att församlingarna hade Herrens befallning att, såsom fornkyrkan, söndagligen fira nattvard »wenn nicht alle Tage, doch wenigstens alle Sonntage». För den enskildes kommunion gällde därvid »Du sollst gehen, so oft du darfst [...] so oft du kein hindernis hast», otr. pred. över 1 Kor. 11:20, cit. hos Kressel 1929, s. 214.

därför vara ett lika regelbundet inslag i gudstjänsten som Ordet. När han konstaterar att människor visserligen kan ha olika andlig rytm och därför kommunicera med olika intervall understryker han samtidigt, att kyrkans sakramentsförvaltning inte får styras av detta. *Sacramentum* får inte göras beroende av något mänskligt. Endast den gudstjänst blir ett fullödigt och sant uttryck för Guds sakramental gemenskap med kyrkan, där Ordet och sakramenten båda förekommer:

Först därigenom att ord och sakrament sålunda verkligen distribueras åt församlingen och av henne anammas enligt Herrens avsikt och anvisning, vinner församlingen sannskyldig uppbyggelse av gudstjänsten, uppbyggelse i tro och kärlek; och först på denna väg och på detta villkor blir hon ock satt i stånd att i anda och sanning frambära till Herren sina offergåvor av beaktelse, bön, tack och lov.²⁷

Sedan Ullmans principiella inställning i den föreliggande frågan klarlagts återstår att undersöka i vilken mån han sökte omsätta sin teologiskt motiverade uppfattning i pastoral praxis. Som biskop hade han på olika sätt möjlighet att verka för en förändrad inställning till nattvarden.

I *Liturgik* medgav han, att det redan under reformationstiden förekom att högmässa firades utan nattvard, liksom att det var »en bekant sak, att icke heller nu för tiden i våra församlingar nattvard hålles varje söndag, åtminstone icke i mindre folkrika församlingar».²⁸ Inom lutherdomen hade söndaglig nattvard aldrig varit föreskriven; man gjorde sig, säger han, inga optimistiska föreställningar om församlingarnas andliga mottaglighet och mognad. Därför fanns också en liturgisk ordning för hur högmässan i sådant fall skulle avslutas.²⁹ Ullman observerade sålunda den bristande enhet mellan ideal och verklighet som här förelåg.

Mot bakgrund av den principståndpunkt han presenterat i *Liturgik* hade det förefallit rimligt om han i klar medvetenhet om förhållandena i Strängnäs stift skulle ha gjort frågan om nattvarden till ett återkommande och mycket tydligt markerat inslag vid visitationer och prästmöten. Av de bevarade protokollen går det emellertid inte att utläsa något, som skulle tyda på att ett oftare förekommande nattvardsfirande skulle vara en fråga som han drev mer än andra. Genom de i

²⁷ *Liturgik* II:2:43.

²⁸ *Liturgik* II:2:133. Reservationen i citatet ger anledning att erinra om att *Liturgik* utkom före Ullmans flyttning till Strängnäs, redan 1874–79.

²⁹ *Liturgik* II:2:64. Anmärkningsvärt är Ullmans språkbruk i *Liturgik* II:2:136, där han talar om hur »nattvardsfirning» kan »ansluta till [...] föregående högmässa» (kurs. här), dvs. till huvudgudstjänsten till skillnad från nattvardsgång (skriftermålsmässa) såsom bigudstjänst. Det som senare kallats 'högmässa med nattvard' uppfattades alltså på 1870-talet tydligen närmast som två hopfogade gudstjänsttyper, nattvarden var något extra, utöver 'högmässan'.

protokollen *in extenso* återgivna visitationstalen går det att i detalj följa vad Ullman vid visitationsstämmorna i enlighet med kyrkolagens bud fann det »nödigt att församlingen förehålla».³⁰ Det är separatismen, baptismen och nattvardsföreningarna, som är stiftets stora problem och som är föremål för utförligare – och inte sällan skarpa – kommentarer och argumentering vid visitationerna. Här kommer också nattvarden på tal, men sällan utifrån Ullmans här redovisade markanta principståndpunkt.³¹ Man kan förmoda att i visitationsprogrammet också ingick biskopens enskilda samtal med prästerskapet; att en fråga inte speglas i protokollet behöver alltså inte betyda, att den inte var föremål för överläggningar eller episkopal rådgivning.

Inte heller har Ullman i ämbetsberättelserna till prästmötena – även om han naturligtvis uttryckte den starkaste oro för nattvarden katastrofala ställning – diskuterat pastoralstrategiska frågor kring nattvarden. Vid prästmötet 1910 talade han dock om exemplets makt och det angelägna i att församlingarna nu fick se sina präster kommunicera. För »alla troende präster» var det »en lycka» att det absoluta förbudet mot självkommunion nu var undanröjt.³²

³⁰ Cit. från KL § 24:12. Vid visit. i Mosjö och Täby 1909, § 8, E III:81, StrDA, ULA, påpekade Ullman att Ordet och sakramenten skulle brukas i förbindelse med varandra. (Att visit.prot:s återgivande av Ullmans tal är korrekta och utgör en utskrift av dennes manuskript kan vi sluta oss till dels av deras utförlighet och språkliga konstruktion, dels av att vid de tillfällen då han använt samma tal flera gånger protokollens återgivande härav är identiskt. Cf. t.ex. visit.prot. Axberg 1894, § 5, E III:7, med Kumla 1897, § 6, E III:63, och Ludgo-Spelvik 1900 § 6, E III:76; vidare Stigtomta 1893, § 5, E III:106, med Turlinge 1895, § 6, E III:131, Sätersta 1899, § 6, E III:115, Över- och Yterenhörna 1902, § 6, E III:163 och Ö. Vingåker 1904, § 6, E III:167; vidare V. Vingåker 1895, § 6, E III:144 med Trosa landsförsamling 1901, § 6, E III:12, StrDA, ULA. Ett av Ullmans visitationstal är tryckt, 1895b. I ULUS bevarade mss har endast undantagsvis ant. om tid och plats där de hållits.

³¹ Till Ullmans utförlighet om separatismen, se visit.prot. Axberg 1894, § 5, E III:7 (samma tal i Kumla 1897, Ludgo-Spelvik 1900), Glanshammar 1901, § 5, E III:37. Om nattvarden se visit.prot. Asker 1894, § 6, E III:2, Hardemo 1898, § 5, E III:46; udden är där riktad mot separatistiska nattvardsgångar ledna av lekmän. När han i Sköllersta 1896, § 5–6, E III:100, konstaterar att gudstjänsten på det hela taget är övergiven och manar till kyrkogång nämns Ordets förkunnelse, sången, bönen, syndabekännelsen och trosbekännelsen, men inte nattvarden. I Svennevad 1912, § 7, E III:113, framhöll han dock, att Herren givit sin församling nattvarden nådemedel jämte Guds ord. Det gäller då »för dem som vilja vara kristna, att göra bruk av dessa båda nådemedel och icke ensidigt åsidosätta altarets sakrament». När han i Axberg 1914, § 6, E III:7, fann att ett kristligt församlingssliv i djupare mening inte existerade i församlingen underströk han emellertid hur ett sådant inte kan »uppstå och tillväxa utan ett allmänna deltagande i församlingens gudstjänst och nattvard»; utan detta tynar församlingen bort och dör. Cf. om Axberg här ovan, n 12. Den som uteblir från gudstjänsten och nattvarden försyndar sig mot samfundskroppen, säger han i visit.prot. i Götlunda 1905, § 6, E III:42, StrDA, ULA.

³² Ullman i PMH 1910, s. 65. Till denna fråga se Nyman 1955, Nyman 1957, cf. Rodhe 1931, s. 82ff.

Kyrkomötet hade redan 1893 ingått till Kungl. Maj:t med anhållan om prästs rätt att meddela sig själv nattvarden; den som drev frågan var kalmarbiskopen H.W. Tottie. I sitt yttrande över förslaget hade Ullman inte sett något hinder mot lutherska prästers självkommunion. Det förelåg ingen principiell skillnad mellan det att prästens predikan eller uttalande av välsignelsen riktades såväl till församlingen som till honom själv och det att en ensam präst meddelade såväl församlingen som sig själv nattvarden. Det är Kristus som handlar i ett *sacramentum*. Inte heller kunde historiska skäl mot självkommunion åberopas. Denna stod alltså inte i strid mot nattvardens väsen. När nu ett uttalat behov från prästerskapets sida förelåg borde den tillåtas, menade han.³³

När han hade sitt prästerskap samlat till prästmöten tog Ullman tillfället i akt att förmana dem till att i sina församlingar undervisa om gudstjänsten, nattvarden och kyrkan.³⁴ Men man lägger därvid märke till hur 'gudstjänsten' och 'nattvarden' uppfattades som två särskilda storheter; nattvarden behandlas i hans framställning tillsammans med dopet och inte som en integrerad del av 'gudstjänsten', när denna är på tal. Undervisning om nattvarden var nödvändig, sade han, och skriftermålet och nattvardsförhören var gyllene tillfällen för att öka församlingens kärlek till nattvarden.³⁵ Men många spår av Ullmans tydliga språk om högmässa med nattvard som församlingens regelbundna och naturliga söndagsgudstjänst, där Guds sakramentala möte med kyrkan kommer till uttryck, går inte att uppleta i protokollen.

³³ Självkommunion borde tillåtas när följande rekvisit förelåg: (1) nödfall, genom att prästen ej eljest utan svårighet kunde kommunicera, (2) anmälan hade gjorts till biskopen och dennes tillstånd inhämtats, (3) församlingen hade undervisats om saken för att anstöt skulle undvikas. Vidare borde HB:s text ändras, så att prästen hade att vid absolutionen »efter orden 'Jesu Kristi befallning' och före nämnandet av den treenige Gudens namn infoga 'själv därjämte i tron tillägnande mig syndernas förlåtelse'». Prästens kommunion borde äga rum före församlingens. (Sannolikt återgår Ullmans uppfattning i sistnämnda avseende på Luthers anvisning i *Formula missæ*, att prästen kommunicerar först, därefter församlingen: *Deinde communicet tum sese, tum populum*, WA 12, 213, 14; likaså på Löhes utsaga i *Agende*, LGW 7:1, s. 69, cf. Kressel 1952, s. 145. Ullman torde i Neuendettelsau ha sett Löhes självkommunion.) Även Kliefoth, KLA 8, s. 117ff., uppfattade självkommunionen som en god luthersk sed. Löhe, Kliefoth och även Chemnitz, Gerhard och Hunnius åberopas av Ullman som stöd i här refererade domkapitelsutlåtande. Den självkommunion som *Art. Smalk. II:II:8* (SKB, s. 315, p. 3) avvisar är, säger Ullman, inte den som sker i församlingens gemenskap i högmässan, utan en prästens självtagna andakt »ohne Gottes Wort ausser der Kirchengemeinschaft». Kritiken riktas alltså mot en utbrytning ur gudstjänst-församlingens organism. StrDP 9/2 1894, § 3, bil. U-n, A I:165, StrDA, ULA. Cf. Ullman 1915b, s. 32n. Jfr HB 1917 som i motsvarande not stadgade att självkommunionen skulle äga rum sist i »ett duklag».

³⁴ Ullman i PMH 1891, s. 67f., och PMH 1897, s. 100. Cf. Ullman 1919a, s. 190f., Holm 1968, s. 145.

³⁵ Ullman i PMH 1891, s. 69.

1898 utgav Ullman emellertid en liten uppbyggelseskraft för masspredning med titeln *Evangelisk oppmuntran till Den Heliga Nattvarens bruk*. På omslaget fanns en symbolisk teckning av realpresensen; innanför en mandorla såg man en oblat och en kalk varifrån intentsiva strålar utgick. I två kapitel sökte Ullman ge svar på frågorna varför nattvarden begagnades så föga och varför man flitigt borde kommunicera. Svaret på den första frågan fann han i en felaktig strävan att »begripa» mysteriet, i oandlighet och ointresse och i en oevangelisk föreställning om kravet på värdig nattvardsgång. Den lagiska föreställningen om att nattvardsförberedelsen fordrade »mycket tungt, vidlyftigt arbete med varjehanda självspäkning och självtillrustning» hade blivit till ett nattvardshinder. För en »vaken, uppriktig Jesu lärjunge» skulle i stället allt i det vanliga, vardagliga kristenlivet vara en förberedelse till kommunionen. Den senare av frågorna besvarade Ullman genom undervisning om Jesu inbjudan, om förhållandet mellan Ordet och sakramenten, om nattvarens ändamål och väsen såsom offermåltid och salighetsmedel.³⁶ Det var alltså angeläget för honom att undanröja separatismens, kalvinismens, rationalismens och lagfromhetens olika motiv till att utebli från kyrkans nattvardsgång.

I sin 1919 utgivna uppbyggelsebok *Våra högtider* angav han den enskildes kommunionintensitet till åtminstone tre eller fyra gånger om året. Nattvarden är själv en fostrare till nattvardsfromhet, påpekar han där.³⁷ Måhända kan diskrepansen mellan Ullmans i *Liturgik* framlagda teori och hans praxis sökas i det att kyrkan, under den tid varom det här huvudsakligen är fråga, egentligen saknade frihet i sitt pastorala handlande rörande nattvarden. Kommunikanternas anmälningsplikt och förbudet mot prästs självkommunion ställde sig – och det så länge en äldre praxis och eftersläpande sedvänja ännu höll i sig – hindrande i vägen. Den gudstjänstdeltagare, som först i högmässan – genom predikan eller liturgin – kände längtan efter sakramentet och ville kommunicera var förhindrad till detta om vederbörande inte anmält sig och inte deltagit i det vid ett tidigare tillfälle hållna skriftermålet. En predikan om nattvarden i samband med att nattvard firades kunde sålunda inte fungera som en omedelbar inbjudan till den som inte i mycket god tid bestämt sig för att gå till kommunion.³⁸ Den ensamme prästen var utesluten från kyrkans nattvardsgemenskap. Nattvarden fick s.a.s. inte verka i egen sak, utan var kringgårdad av förordningar, som hindrade ett pastoralt medvetet och mera direkt brytande av den nedåtgående

³⁶ Ullman 1898a, passim.

³⁷ Ullman 1919a, s. 191f.

³⁸ För ett exempel på detta, se Mazer 1916, s. 51.

tendensen. Den enda möjlighet, som stod kyrkan till buds för att åstadkomma en ändring var genom Ordet – och det på mycket lång sikt. Gudstjänstdeltagarna kunde inhibera och i förlängningen avskaffa nattvarden genom att underlåta nattvardsanteckning.

d) Konfirmationen

När Ullmans uppfattning av konfirmationslöften i deras relation till den övergripande sanningsprincip, som avhandlas i detta kapitel nu skall klarläggas kommer framställningen att disponeras på så sätt, att först en kort översikt över löftenas form och innehåll i de under 1800-talet gällande konfirmationsritualen lämnas. Därefter skall vi, med utgångspunkt i den konfirmationsteologiska ståndpunkt för vilken Ullman argumenterade i *Liturgik*, se hur denna gjorde sig gällande i det kyrkohandboksarbete där han var verksam och hur han argumenterade i de många kyrkomöten där frågan var uppe till behandling.

Det var först genom HB 1811, som ett konfirmationsritual fick sin plats i den officiella svenska liturgin. Som Johan Wahlfisk, Ingmar Brohed och andra forskare visat är det dock inte något principiellt nytt, som därmed helt plötsligt infördes, utan blott fråga om en kyrkohandbokens bekräftelse och institutionalisering av en utbredd praxis, resultatet av en under 1700-talet förd diskussion med en rad officiella och privata ritualförslag.¹

Det i HB 1811 fastställda ritualen hade som ett dominerande inslag en rad frågor till barnen, som besvarades med »ja». Efter förhöret skulle prästen läsa en alloktion, som ledde över till frågan om de erkände, att den troslära de nu redovisat, var gudomlig sanning och den rätta salighetsvägen. Därefter framställdes trosartiklarna i apostolicum i frågeform och följde ytterligare fyra frågor:

Viljen I ock iakttaga de plikter, till vilka denna trosbekännelse förbinder var och en Kristi bekännare, att älska Herran Gud av allt hjärta, av all själ och av all håg och eder nästa såsom eder själva?

Svar: Ja.

¹ Wahlfisk 1897 (utgör oration vid PM 1897, då de kateketiska frågeställningarna stod i centrum), Rodhe 1923, s. 282–311, Helander 1934, s. 348–362, Andrén 1961, Brohed 1977. Även Bengtsson 1908, s. 106–119.

Är ock edert uppsåt redligt, att i alla edra livsdagar vara Gud och eder Frälsare trogne och lydige?

Svar: Ja.

Loven I att därtill under en daglig bön åkalla Gud om nåd, och därjämte sorgfälligt bruka de medel, han eder givit, att styrka eder i tron och i en sann kristendom?

Svar: Ja.

Viljen I stadfästa alla dessa löften och försäkringar med Jesu heliga nattvard?

Svar: Ja.²

I den först citerade frågan var anknytningen till dopritualet mycket medveten.³ Det var fråga om en förnyelse av det löfte som givits i dopet.

Ritualet kom emellertid snabbt att anses föråldrat, man fann det uppstyltat, patetiskt och alltför mycket präglat av den upplysningstida teologin och moralismen. Barnens »ja»-svar hade tydliga drag av eds-svärjande. Det första kyrkomötet, 1868, beslöt också att det skulle ersättas med ett annat, där förutom apostolicum-frågorna endast förekom ytterligare två – i jämförelse med HB 1811 kraftigt mildrade – frågor till barnen:

Är det edert allvarliga uppsåt, att i kraft av döpselsens nåd, i denna tro intill ändan faste bliva och, såsom Kristi efterföljare genom tron vandra i ett nytt leverne, så att I älsken Herran eder Gud över all ting och eder nästa såsom eder själva?

Svar: Ja.

Viljen I därför, med Guds hjälp, under vaksamhet och bön flitigt bruka Guds ord och troget söka eder Frälsare i Hans heliga Nattvard?

Svar: Ja.⁴

Karaktären av förnyat doplöfte hade nu förändrats; det var i stället fråga om en bekännelsehandling därutöver.

I samband med att de nya frågorna antogs uttalade kyrkomötet emellertid också en önskan om en mera grundläggande revision av konfirmationsritualet, varvid barnens »fria handling» tydligare skulle komma till uttryck.⁵ I särtryck ur kyrkohandboken trycktes konfirma-

² HB 1811, kap. 4. Cf. Rodhe 1923, s. 297f. Till konfirmationsfrågornas problematik, se Niebergall 1959.

³ I dopritualet i HB 1811, sade prästen efter *Credo apostolicum*: »Detta är den kristna tro, som vi bekänna: Detta den bekännelse, som förbinder oss till de dyra plikter, vilka vår Frälsare oss lärer: (i Matt. 22 kap. 37, 38, 39 vers) Du skall älska Herran din Gud av allt ditt hjärta, av all din själ, och av all din håg. Detta är det första och yppersta budet. Det andra är detta likt: Du skall älska din nästa såsom dig själv. Därefter frågar prästen: Barn, vill du till denna tro varda döpt och genom Dopet till dessa heliga plikter förbindas? Faddrarne sv. Ja».

⁴ Till utvecklingen se Helander 1939, s. 466–486, Eckerdal 1981, s. 346f.

⁵ KM 1868, KM:s skr 26, s. 40.

tionslöftena och konfirmationsfrågorna i ett stort antal upplagor och editioner, vilka lämnades till barnen för begrundan.

Det är välkänt hur konfirmationsritualets historia i vårt land präglats av spänningen mellan ortodoxi, pietism och upplysningsteologi; frågan har gällt om tyngdpunkten skulle ligga på kyrkans kunskapskontrollerande funktion, på barnens offentliga trosbekännelse och dopbeträffelse eller på kyrkans myndighetsförklaring av konfirmanderna.⁶

I undersökningen av hur Ullmans liturgiska sanningsprincip gjorde sig gällande i praxis, skall nu hans inställning till de frågor som ingick i konfirmationsliturgin diskuteras. I den mer än halvsekelånga diskussion om denna liturgi, som han deltog i, var det frågornas funktion och förekomst, som stod i centrum för intresset.

Om ritualet föreskrev, att konfirmanderna jakande skulle besvara till dem riktade samvetsfrågor rörande deras tro och viljeriktning, måste då inte sanningskravet fordra, att svaret verkligen var ärligt och uppriktigt menat från barnens sida? Var det rimligt att avkräva barn högtidliga löften av så allvarlig karaktär som det här var fråga om? Det är Ullmans uppfattning i dessa avseenden, som nu skall klarläggas. Det primära problemet blir därvid huruvida förekomsten av konfirmationsfrågor över huvudtaget stod i överensstämmelse med hans krav på att liturgin i allt skulle gestalta endast sanningen.

I *Liturgik* hade Ullman tydligt markerat den skillnad han fann föreligga mellan »den gammal-lutherskt ortodoxa» och den pietistiska konfirmationsteologin.⁷ Egentligen föreföll honom ingendera av dem särskilt god. I ortodoxins uppfattning såg han det didaktiska och intellektuella arbetet med dogmatiken vara alltför överbetonat; konfirmanderna mötte mera kyrkans teori, än det levande, organiska samfundet. Den pietistiska åskådningen betonade å andra sidan i alltför hög grad barnens egna fromma föresatser, stämningar och förpliktelser; den gav också intryck av att tron och fromheten vore avhängiga individens känslor och erfarenheter.⁸ Båda ståndpunkterna var ensidiga: visserligen var den kunskaps- och fromhetsmässiga nattvardsförberedelsen viktig, men den innebar en överbetoning av det individuella och subjektiva momentet.⁹

⁶ Andrén 1961, s. 50–53, Brohed 1977, s. 8ff., och passim. Eckerdal 1981, s. 334–347.

⁷ Till det följande hänvisas generellt till Ullmans framställning i *Liturgik* II:2:283–309. Ullman påpekar den teologiska spänningen i konfirmationsliturgin i StrDP 22/9 1926, § 2, bil., Litt. U, s. 3. En översikt av erlangenteologernas konfirmationsteologi lämnas av Hauschildt 1959, s. 54ff.

⁸ *Liturgik* II:2:285f.

⁹ *Liturgik* II:2:287f. Konfirmationen hade urartat till ett skådespel, fullt av teatraliska effekter, t.ex. »tårfylt känslorus, utan klart innehåll». Detta ruinerade församlingslivet, Ullman 1871a, s. 148.

Detta stod i strid med Ullmans organologiskt motiverade ecklesiologi. Konfirmanderna måste också få erfara kyrkan som frälsningsanstalt och trosmiljö.

Den sakrificiellt präglade konfirmationsuppfattning han mött i ortodoxi och pietism måste därför kompletteras med ett sakramentalt drag. Något sådant fann Ullman inte i själva konfirmationen, den meddelade inget *sacramentum* utöver det som redan var givet i dopet.¹⁰ I konfirmationen admitterar kyrkan sina döpta medlemmar till nattvarden och det är i det perspektivet som konfirmationsliturgin skall förstås.¹¹ Konfirmationen pekar ut över sig själv fram mot kommunionen. Det är, säger Ullman, inte konfirmationsakten som förnyar dopnåden, utan nattvarden. Konfirmation och kommunion står således i ett organiskt och ömsesidigt förhållande till varandra såsom *sacrificium* och *sacramentum*. Dopet är det *sacramentum* som initierar den sakrificiella konfirmationen. Uppfattar man konfirmationen på så sätt undvikes såväl »den gamla fornmomerska» kyrkans socialt liturgiska, den romersk-katolskas utvändigt hierarkiska, den lutherska ortodoxins ensidigt teoretiska och pietismens subjektivt-asketiska konfirmationsuppfattning. Konfirmationens utgångspunkt är dopet, dess syfte och slutmål nattvarden och själv är den blott en »förmedlande progress» emellan de båda sakramenten.¹²

Inom sig rymde konfirmationen flera aspekter:

Å konfirmandernas sida [...] dels deras ådagaläggande av sin kristliga insikt, framkallat genom konfirmationsförhöret (*exploratio*), dels deras trosbekännelse med ty åtföljande löften (*confessio*), varigenom de subjektivt förnya sitt döpelseförbund och begära upptagande i den organiserade konfessions- och kommunionförsamlingen. Å kyrkans sida finna vi ett högtidligt erkännande av de unge döpte församlingsmedlemmarne såsom självständiga lemmar av kommunionförsamlingen samt en akt av förbön (*precatio*) varigenom församlingen vill åt dem utverka välsignelse och kraft från höjden till uträttandet av deras kallelse och uppgift såsom medlemmar av den kristna församlingen.

¹⁰ Liturgik II:2:254. Se här till och för det följande Ullman 1900b, s. 71ff.

¹¹ Ullman II:2:287ff., cf. Zezschwitz 1876, s. 243, Harnack 1882, s. 188. Vid BM 1907 anmälde Ullman konfirmationsfrågorna som diskussionsämne. Konfirmationen var »en av de sjuka punkterna i vårt kyrkoliv» menade han, eftersom den inte befrämjade församlinglivet. Biskoparna borde ta ett gemensamt ansvar. BMProt. 1907, § 4 (den utförliga redovisningen i protokollet av Ullmans uppfattning är tillagd av denne själv i samband med justeringen; se konceptprotokoll i Handl. rör. BM 1907, NSS, UUB), jämte skrivelse dat. »sept. 1907» från Ullman i bilaga, BMA.

¹² Ullman i KM 1915, mot. 2, s. 6. Konfirmationsläsningen, konfirmationsakten och den första nattvardsgången utgör således en organiskt och konsekvent sammanhållen enhet, Ullman i StrDP 12/1 1894, § 2, A 1:165, StrDA, ULA. Cf. Zezschwitz 1863, s. 632, 638, KLA 3:1, s. 170; Harnack 1882, s. 9, som ser bejakandet av dopförbundet resultera i »Communionsfäihigkeit» (cf. ibid. s. 177, 179).

Det var emellertid inte detta som var konfirmationens egentliga uppgift. Konfirmationsläsningen syftade till att bereda barnen inför deras första kommunion. Det är i nattvarden som Gud själv på ett objektivt sätt skänker

förnyelsen och stadfästelsen (*confirmatio*) av dopets nåd och välsignelse och då konfirmanden tillträder denna

sin heliga rättighet såsom medlem av kommunionförsamlingen, så insättes han i och genom detta Altarets sakrament i andelekamlig persongemenskap med Kristus, församlingens himmelska Huvud och brudgum, och träder med detsamma även i den innerligaste gemenskap med hans mystiska lekamen, hans brudförsamling i himmelen och på jorden.¹³

Ullman uppfattade således konfirmationen som en ordination till de troendes allmänna prästadöme och han kallade den också för en invigning till tjänst som Kristi vittne och stridsman. Vid uppnådda *anni discretionis* undervisas sålunda barnen i den tro till vilken de är döpta och de begär, genom att redovisa sina kunskaper och bejaka *apostolicum*, att myndigförklaras som kyrkomedlemmar. Kyrkan villfar detta genom att admittera och inbjuda dem till nattvarden. Att det är fråga om en »ordination» eller »invigning» markerar Ullman genom sitt förslag om införandet av handpåläggning i konfirmationsliturgin. En sådan rit avser emellertid inte, säger han, att uttrycka ett sakramentalt meddelande av den helige Ande, utan att, genom bön, utveckla den gåva som Anden redan skänkt i dopet.¹⁴

När Ullman skall systematisera framställningen i *Liturgik* placerar han, i konsekvens med vad här sagts, konfirmationen bland de s.k. 'initiationsakterna', dvs. de gudstjänster genom vilka kyrkan sätter människor i ett nytt förhållande till sig själv. Konfirmationen är alltså inte en 'benediktionsakt', där kyrkan, likaså enligt Ullmans definition, möter enskilda bland sina medlemmar vid högtider i deras naturliga och borgerliga liv.¹⁵ Han vill således inte, som upplysningsliturgikerna, uppfatta konfirmationen som en kyrkig akt med rättsverkan också för det medborgerliga livet i staten.¹⁶ Det är kyrkan, som är det i konfirmationen handlande subjektet, inte prästen och heller inte konfirmanderna. Kyrkan påminner konfirmanderna om deras dop, ber Gud att han skall

¹³ Citaten från *Liturgik* II:2:300.

¹⁴ *Liturgik* II:2:296ff. Cf. LGW 7:1, s. 407, Zezschwitz 1863, s. 657; Vilmar 1872, s. 130, som ser konfirmationen såsom ett inträde i *militia Christi*; Zezschwitz 1876, s. 239.

¹⁵ Initiationsakter är dop, konfirmation, prästvigning, kyrkoherdeinstallation och kyrko-invigning. Benediktionsakter är vigsel, kyrkotagning, jordfästning och konungakröning. *Liturgik* II:2:2f. Cf. Höfling 1859, s. 4.

¹⁶ Cf. Eckerdal 1970, s. 115ff., Eckerdal 1981, s. 342.

konfirmera dopförbundet och öppna nattvardsbordet. Det är genom kommunionen som konfirmationen i egentlig mening sker.¹⁷

Efter denna översiktliga framställning av bakgrunden till och sammanhanget kring konfirmationsdiskussionen under slutet av 1800-talet skall vi nu inrikta intresset på det som är vårt egentliga huvudproblem i detta kapitel: Hur uppfattade Ullman konfirmationsfrågornas funktion och konkreta ställning inom ramen för sin konfirmationsteologi och i förhållande till den övergripande sanningsprincip, som han menar måste göra sig gällande i varje liturgi? Det är denna fråga vi nu skall undersöka; uppgiften är således inte att teckna konfirmationens allmänna liturghistoria under tidsperioden eller ens Ullmans totala bidrag här till.

Inledningsvis skall pekas på den tidigare redovisade skillnad, som förelåg mellan trosfrågor och löftesfrågor.¹⁸ När Ullman i *Liturgik* resonerade kring frågornas form och funktion berörde han apostolicum-frågorna endast med lätt hand; de utgjorde egentligen inte något liturgiskt problem.¹⁹ Med löftesfrågorna förhöll det sig annorlunda. Ullman var tveksam till huruvida det i ett konfirmationsritual vore rimligt att ställa t.ex. så stränga krav på oinskränkt kärlek, som gällande kyrkohandbok med hänvisning till det dubbla kärleksbudet föreskrev. De allvarligt syftande konfirmanderna måste inse avståndet mellan Guds kärleksideal å ena sidan och dem själva och deras liv å den andra; som en följd

¹⁷ Ullman 1915a, s. 4f. Ullman 1900b, s. 74.

¹⁸ Se här till främst Bengtsson 1908, s. 30–53.

¹⁹ *Liturgik* II:2:305. – Vid en kyrkodag i Stuttgart 1869 hade J.H. Wichern hållit ett också i Sverige uppmärksammat föredrag över ämnet »*Die Aufgabe der evangelischen Kirche*», där han som lösning på vad han fann vara konfirmationens övergripande pastoral problem föreslog att den gällande konfirmationsliturgin skulle uppdelas i två gudstjänster: (1) en välsignelseakt (*Einsegnung*) som avslutning på lästiden, bestående av förhör, förmaningstal, bön, förbön och välsignelse; denna gudstjänst skulle ha funktion som ett slags *rite de passage*. Därefter skulle konfirmanderna enskilt (2) i en helt fristående gudstjänst, utan omedelbar anknytning till välsignelseakten, avlägga trosbekännelse och löften och admitteras till nattvarden; akten skulle markeras såsom till sin karaktär helt frivillig, Wichern 1969, s. 166f. Se här till Baumann 1902, Doerne 1936, s. 82ff., till konfirmationsdiskussionen se även Mumm 1900. Wicherns linje fick sympatisörer också i Sverige. Föredraget översattes och trycktes först i PT 1903 och spreds därefter i särtryck 1908. För den av Erik G. Ljungqvist utgivna PT 1–3* (1902–04) var Wicherns idé en huvudfråga. Vid KM 1908 förekom en del förespråkare för den Wichernska linjen; de tog emellertid tillbaka sitt yrkande i saken och har, som Rodhe 1923, s. 307, uttryckt det »därigenom över huvud möjliggjort konfirmationsfrågans lösning». Ullman diskuterade dessa idéer helt kort i *Liturgik* II:2:303, men fann dem opraktiska att genomföra. – Cf. Myrberg 1893, s. 128, som ville ur konfirmationsritualet avlägsna både »tvångsbekännelsen och tvångslöftet». Förhör, förmaning och välsignelse var nog för att det skulle vara fråga om konfirmation, menade han.

härav kom de i samvetskonflikt huruvida de verkligen kunde avlägga de rigorösa löftena och gjorde detta med inre förbehåll. Andra konfirmander svarade tanklöst och utan tvekan »ja», men utan att mena något med detta.²⁰

Varken i det ena fallet eller i det andra blev löftesfrågorna sanningsenligt besvarade. Därför var det, menade Ullman i *Liturgik*, nödvändigt att de var formulerade på ett sådant sätt, att de mera konkret motsvarade den situation i vilken konfirmanderna faktiskt stod. Han gav också, som nu skall visas, förslag på hur frågorna borde förändras.

I enlighet med sin uppfattning av konfirmationen som en vigning till det allmänna prästadömet och ett liv i kyrkan ville Ullman som ett inledande löfte ha en förpliktelse mot kyrkosamfundet:

Bekännen I eder av hjärtat till den på Guds ord grundade tro och lära, som vår evangelisk-lutherska kyrka alltid har bekänt och i vilken I blivit undervisade, och viljen I framgent förbli denna kyrka trogne och hörsamme?

Svar: Ja.

Konfirmanderna skulle med sitt »ja» uttrycka sin vilja till organisk enhet med kyrkan.²¹

Löftet att leva upp till det dubbla kärleksbudet ville Ullman i sitt förslag i *Liturgik* ersätta med en deklaration av viljan att vara på vakt mot synden:

Är det edert allvarliga uppsåt att i kraft av döpelsens nåd (eller: genom Guds nåd) framgent leva enligt Guds ord, så att I vakten eder för synder och fören en gudlig vandel?

Svar: Ja.

Till det sista löftet i 1868 års konfirmationsritual – att bruka Ordet och nattvarden – hade han inte något ändringsyrkande.²²

I *Liturgik* underströk Ullman alltså hur konfirmandernas yttre »ja» måste hos dem stämma överens med en inre övertygelse om det de

²⁰ *Liturgik* II:2:306. En skildring ur konfirmandens perspektiv till problemet ger t.ex. Bengtsson 1908, s. 159f., Hennings 1963, s. 60ff., Rengmyr 1982, s. 38f. Till frågan om prästvigningslöftena cf. Ullman 1904a, s. 483–486 och passim.

²¹ I Löhes konfirmationsritual återfinns en snarlikt fråga: »Begehret ihr, bei demselben Glauben und bei der wahren, hier auf Erden evangelisch-lutherisch genannten Kirche, welche ihn unverfälscht hat, hält und bekennt, zu verharren und in demselben dermaleins mit allen Gläubigen fröhlich und getrost zum ewigen Leben zu entschlafen?», LGW 7:1, s. 405f., cf. Boeckh 1870, 2, s. 54. Helander 1939, s. 491 återger löhecitatet något korrumpert.

²² Citaten från *Liturgik* II:2:307.

bejakar. Kyrkan får i sin liturgi inte leda barnen till att instämma i det, som den i realiteten vet och känner till, att de saknar mognad att begripa innehållet i eller vidden av, och som barnen själva ser sig sakna möjlighet att infria. Detta krav på sanning hade nu lett Ullman till uppfattningen att frågorna måste ändra karaktär och inriktning. Han ville utforma dem så, att de uttryckte barnens sinnesinriktning och vilja i konfirmationsögonblicket. I de i *Liturgik* presenterade förslagen var det etiskt-moraliska inslaget starkt nedtonat.

Konfirmationsritualet var under hela Ullmans tid som liturgiker föremål för återkommande diskussioner i kyrkomötet. I HBF 1892 förelåg löftesfrågorna ändrade i den riktning Ullman föreslagit i *Liturgik*. Ett löfte om trohet mot kyrkosamfundet var infört och syntes kommitterade – bland vilka Ullman ju var en av de mest aktiva – »särskilt under närvarande tidsförhållanden vara i hög grad lämpligt»;²³ man såg däri tydligt både ett uttryck för kyrkans självmedvetande och ett förpliktande värn mot separatismen. Frågorna var i jämförelse med 1868 års ritual avsevärt förkortade och hänvisningen till det dubbla kärleksbudet utesluten. Efter löfterna förekom en högtidlig deklaration om att konfirmanderna nu vore »fullberättigade medlemmar av Herrans församling och hava fri tillgång till hans heliga nattvard». Apostolicum lästes därefter av barnen i korus, vilket kommittén menade mera svara mot funktionen av bekännelsetext. Prästen frågade med en trosartikel i taget »Tron I på Gud Fader?», »[...] på Jesus Kristus?», »[...] på den helige Ande?» varpå barnen reciterade resp. artikel: »Ja, vi tro på Gud Fader allsmäktig [...]» etc.²⁴ 1892 års förslag till konfirmationsritual är således väl i överensstämmelse med vad Ullman föreslagit i *Liturgik*.²⁵ Den nyssnämnda deklarationen är här det dominerande inslaget, frågorna och svaren är starkt nedtonade.

HBF 1892 vann inte kyrkomötets gillande och kyrkohandbokskommittén framlade året därpå ett nytt förslag. Här gick man beträffande konfirmationsfrågorna ännu ett steg vidare. I sin kommentar diskuterade man nu öppet den svårighet de principiellt sett utgjorde: alltför ofta avlägges de utan att konfirmanderna inser deras betydelse och vikt och de innebär – hur de än är formulerade – ingen garanti för barnens framtida kyrkliga liv eller sedliga uppförande. Uppfattade man vidare

²³ HBF 1892, s. XXI, 113. Cf. Helander 1939, s. 490ff.

²⁴ HBF 1892, s. 112ff., XXI. Cf. Boeckh 1870, 2, s. 54, där det föreslås att *apostolicum* kan läsas gemensamt av barnen.

²⁵ Cf VL 10/12 1892 (nr 228 B).

apostolicum i enlighet med katekesutvecklingen²⁶ torde för övrigt ingenting mera än själva troslöftena fordras av en nattvardsberättigad kyrkomedlem, sades det. Kommittén föreslog därför att löftesfrågorna skulle utgå ur konfirmationsliturgin. Trosfrågorna kvarstod dock i enlighet med 1892 års förslag, även om prästen i en fotnot medgavs rätten att läsa *apostolicum* i frågeform och låta barnen blott besvara varje artikel med »ja».

Det framlagda förslaget var naturligtvis i hög grad kontroversiellt och HBF 1893 blev föremål för en omfattande debatt vid kyrkomötet samma år. Den prästerliga avdelningen hade i sitt betänkande gått emot kommittéförslaget och bl.a. låtit konfirmationsfrågorna stå kvar.²⁷ Ullman tog emellertid inte till orda i plenum. Vid beslutet i ärendet visade det sig först att kyrkomötesmajoriteten ställde sig positiv till kommittéförslaget om frågornas avlägsnande, men vid voteringen om förslaget i dess helhet beslöts en stund senare, att det skulle avslås. HB 1894 antogs därmed med bibehållande av 1868 års konfirmationsritual.²⁸ Läget var sålunda oförändrat och för Ullmans del var problemet med frågorna inte löst. Kravet på liturgisk 'sanning' hade man inte gått till mötes.

Redan vid nästa kyrkomöte, 1898, tog Ullman i en motion upp konfirmationsritualet på nytt. »Kardinalpunkten» var, sade han »spörs-målet om den rätta formuleringen av de s.k. konfirmationsfrågorna». Han avvisade inte frågor utan vidare, utan såg deras nuvarande formulering som »ett fullt berättigat steg framåt», samtidigt som han underströk att de måste vara utformade med hänsyn tagen till att de riktas till barn. De får varken vara överdrivna eller ägnade att så missförstås, att de verkar på »det unga sinnet avskräckande eller samvetstryckande». Det är viktigt att prästerna i sin undervisning förbereder konfirmanderna på liturgins frågor och att dessa, när de sedan ställs, inför barnens »eget sanningssinne och samvete» framstår som en självklar och rimlig fordran på även den svagaste kristne. Frågorna skulle vända sig till barnens vilja, uppsåt, bemödande och strävan. Sådana egenskaper finnes även hos »den skröpligaste nybegynnare på Jesu lärjungars väg» och ett löfte med sådan inriktning kan alltså sanningsenligt avläggas av alla.

Till sin motion fogade Ullman ett förslag till hur ritualen konkret

²⁶ Härmed avses uppenbarligen inledningen till andra huvudstycket: »Vad äro trons artiklar? Trons artiklar äro en sammanfattning av evangelium och utgöra den kristna församlingens endrättiga bekännelse om den treenige Guden och hans välgärningar», Dr M. Luthers lilla katekes med kort utveckling, 1878, st. 85.

²⁷ Mot betänkandet reserverade sig åtta ledamöter till förmån för förslaget i HBF 1893, KM 1893, prästerl. utsk. bet. 1, s. 13f.

²⁸ Se här till KM 1893, s. 651–670. Jfr Ekdahl 1894.

kunde utformas. Trosfrågorna var nu omformulerade efter den nämnda principen: »Viljen I tro på Gud Fader allsmäktig osv.?», »Viljen I tro på Jesus Kristus [...]?», »Viljen I tro på den Helige Ande [...]?», varpå barnen endast hade att svara »ja». Härfter följde två frågor av följande lydelse:

Viljen I genom Guds nåd så ställa edert leverne, att I vandren värdigt Kristi evangelium i kärlek till Gud och till eder nästa?

Svar: Ja.

Viljen I då även hämta kraft till en sådan kristlig tro ochandel genom att med vaksamhet och bön bruka Guds ord och söka eder Frälsare i hans heliga nattvard?

Svar: Ja.²⁹

Som framgår finns här inte längre med någon förpliktelse mot kyrkosamfundet. I den näst sista frågan lägger man märke till hur Ullman söker anknyta till det dubbla kärleksbudet i 1868 års ritual, även om han låter löftet få en annan dignitet, liksom till katekesutvecklingens uppfattning av trosartiklarna såsom en sammanfattning av evangelium. I enlighet med vad som föreslagits i HBF 1892 förekom i motionen också en högtidlig deklaration i den treenige Gudens namn, att barnen nu ägde tillträde till nattvardsbordet.³⁰

Kyrkomötets prästerliga avdelning ogillade den av Ullman föreslagna ändringen av apostolicum-frågorna och ville ytterligare förenkla, förkorta och också försvaga löftesfrågorna.³¹ Ullman förklarade i plenum sig inte ha något att invända häremot, även om han visserligen inte kunde finna att ändringarna skulle förbättra hans i motionen framlagda förslag.³² Frågorna hade nu diskuterats under en lång rad kyrkomöten och ärendet drivits dithän att man kunde ena sig om ett beslut. Prästerliga avdelningens – av Ullman starkt påverkade – förslag antogs och ett förändrat konfirmationsritual trädde i kraft genom ett KC 6/10 1899.

I detta reviderade konfirmationsritual var således löftesfrågornas karaktär avsevärt mildrade. Någon förnyelse av doplöftena var det inte längre fråga om – några sådana löften förekom inte längre i HB 1894 – och inte heller någon annan uttrycklig återkoppling till dopet. Däremot markerade frågorna konfirmandernas kallelse i de troendes allmänna

²⁹ Ullman i KM 1898, mot. 23. Cf. Bengtsson 1908, s. 40f. Härtill anknöt Hj. Danell i KM:s debatt 1908, s. 433ff.

³⁰ Se härtill Rodhe 1923, s. 298ff.

³¹ »Viljen I genom Guds nåd bevisa denna tro i edert leverne och alltså vandra värdigt Kristi evangelium i kärlek till Gud och till eder nästa? *Svar:* Ja. / Viljen I därför, med Guds hjälp, under vaksamhet och bön bruka Guds ord och söka eder Frälsare i hans heliga nattvard? *Svar:* Ja.» KM 1898, prästerl. utsk. bet. 4, s. 8.

³² Ullman i KM 1898, s. 286.

prästadöme, vartill nådemedlen gav dem styrka. Konfirmationsliturgin pekar tydligt fram emot kommunionen.

Kritiken mot löftesfrågorna tystnade emellertid inte.³³ Till KM 1903 hade fem hundra präster ingivit en petition om deras borttagande ur ritualen; av dessa ville 160 dessutom avlägsna också trosfrågorna. Domprosten John Personne i Linköping gjorde sig till talesman för denna grupp och förde fram önskemålet motionsvägen.³⁴ Någon ändring i ritualen resulterade emellertid inte dessa aktioner i.³⁵

När kyrkomötet ännu en gång hade konfirmationsfrågorna på dagordningen 1908 tog Ullman tillfället i akt att i plenum redovisa sin aktuella ståndpunkt; någon egen motion eller något eget ritualförslag lämnade han inte denna gång.³⁶ Han avvisade den kritik mot frågorna, som kommit från pietistiskt eller teologiskt radikalt håll: det var inte känslöstämningar eller enskilda erfarenheter från konfirmationssituationen, som skulle fälla avgörandet i frågan,³⁷ utan teologiskt välmotiverade sakska. Man finner härvid hur han argumenterar utifrån sin ecklesiologiskt motiverade liturgiuppfattning; det är kyrkan som är konfirmationens subjekt och konfirmationsteologin måste bestämmas utifrån detta. Han hade funnit tre skäl för sin ståndpunkt.

Kyrkans uppgift i konfirmationssammanhanget var först och främst att undervisa, inbjuda, förmana, varna, vägleda och bedja för konfirmanderna. Det stred mot kyrkans egenart att uppträda som sanningundersökare, som samvetsdomare eller att påfordra offentliga uttalanden av sina medlemmar. När kyrkan inte krävde detta av de vuxna medlemmarna skulle den heller inte göra det av konfirmanderna.

Konfirmationsfrågorna förutsatte vidare, principiellt sett, att alla konfirmander vid samma tidpunkt – nämligen vid konfirmationsakten – hunnit lika långt i andlig mognad och utveckling. Ritualen föreskrev att de skulle besvara frågorna i korus. En sådan förutsättning stod, menade Ullman, i strid med vanlig själasörjarefarenhet.

Kyrkan visste slutligen, hur det förhöll sig med konfirmandernas andliga ställning. Ändå avkrävde den dem löften, som den visste inte

³³ Se här till t.ex. Bengtsson 1908, s. 45–53.

³⁴ KM 1903, mot. 27; cf. Personnes yttrande *ibid.*, s. 423–432. Personne, senare biskop i Linköping, var beckianskt influerad och »hans försvar för modern bibelforsknings berättigande kom honom att, åtminstone i vissa kretsar, framstå som en av tidens radikala teologer», Tollin i SMK 6, s. 61. Eckerdal 1981, s. 344.

³⁵ KM 1903, s. 472.

³⁶ Jfr Eckerdal 1981, s. 345n. Ett ritualförslag utan frågor presenterades i motion 36. Ullmans namn återfanns inte heller bland undertecknarna till denna.

³⁷ Som exempel på det Ullman polemiserade mot se t.ex. Ekdahl 1894, s. 15 och yttranden i KM 1903 av Personne, s. 424 och av Johan Nordensson, s. 447f.

var sanningsenligt avgivna; konfirmationslöftena avgavs med hemliga förbehåll.³⁸

Sanningskravet var således i det gällande konfirmationsritualet i dubbel mening åsidosatt. Varken kyrkan eller konfirmanderna tog frågorna och svaren på allvar. De var inte yttre uttryck för en inre verklighet. Kyrkans krav på liturgisk sanning fordrade alltså, enligt vad Ullman framhöll – och till skillnad från vad han hävdade 1898 – att löftena uteslöts ur ritualen. Kyrkans förpliktelser mot barnen skall i stället framställas positivt »evangeliskt inbjudande men ock eftertryckligt väckande och samvetsskärpande». Tillfälle här till gavs i konfirmandundervisningen och framför allt i prästens konfirmationstal.³⁹

Men – och det är den naturliga följdfråga, som Ullman också ställde sig – var inte konsekvensen av detta krav att också bejakandet av eller instämmandet i apostolicum med samma motivering måste avlägsnas ur ritualen?

Ullman besvarade den frågan nekande. Han uppfattade i enlighet med sin organismtanke den funktion *apostolicum* har i ritualen på ett annat sätt. Den är *kyrkans* trosbekännelse. Det är inte främmande för kyrkan, att olika medlemmar hunnit olika långt i sin andliga utveckling; var och en uttalar i *Credo* sin anslutning till kyrkans tro och lägger häri in och bejakar så mycket man förmår eller förstår, säger han. När trosbekännelsen är kyrkans, markerar den enskilde genom sitt deltagande häri således inte att han själv redan kommit till full klarhet om dogmatikens sammanhang i alla dess detaljer, utan i stället sin viljeinriktning att tro (*fides qua*) kyrkans tro (*fides quæ*) och sin plats som en medlem i organismen. Det föreligger därvidlag ingen principiell skillnad mellan den funktion *Credo* har i högmässan och dess uppgift i konfirmationsritualet. Ullman är inte rädd för att benämna det han här avser för en yttre, historisk auktoritetstro. Ett försanthållande av sådant slag är fröet till en genom åren organiskt framväxande tro (*fides qua*).⁴⁰

I sitt avvisande av trosfrågorna vid KM 1908 hade Ullman ett förbehåll, som är av vikt att lägga märke till för förståelsen av hans grundinställning i sammanhanget. I särskilda fall var det nämligen verkligen möjligt att bibehålla ett konfirmationsritual med frågor. »I vissa mindre, jämförelsevis ofördärvade församlingar» eller vid internatkonfirmation, då prästen kommer på särskilt förtrolig fot med sina konfirmander, kunde denne övertygas om, att ett bejakande av frågorna verkligen

³⁸ Ullman i KM 1908, s. 384ff.

³⁹ Ullman i KM 1908, s. 386f.

⁴⁰ Ullman i KM 1908, s. 387f. Kliefoth påpekar hur man i tyska KOO uppfattat att konfirmanderna med sin subjektiva trosbekännelse bekände sig till den objektiva tro (*fides quæ*) till vilken de var döpta, KLA 3:1, s. 4.

vore ett sant uttryck för konfirmandens andliga liv. Då skall, menar Ullman, naturligtvis inga hinder möta mot att en konfirmationsliturgi med frågor användes.⁴¹ Det var således inte frågornas vara eller icke-vara som var det viktiga för honom, utan att sanningens grundsats kom till uttryck i konfirmationsliturgin.

Men inte heller KM 1908 kom till beslut i ärendet. Det anhöll hos Kungl. Maj:t, att en kyrkohandbokskommitté skulle tillsättas. Biskop Otto Ahnfelt fick i uppdrag, att utarbeta ett slutligt handboksförslag. Sedan denne inom kort tid avlidit gick uppdraget vidare till biskop Gottfrid Billing. 1913 och 1915 framlade denne ett förslag till reviderad kyrkohandbok. I det senare av dessa gick han kompromissens väg – väl med Ullmans anförande vid KM 1908 i minnet? – genom att framlägga ett förslag till handbok med två alternativa konfirmationsritual, ett med och ett utan frågor.⁴² Ullman kände sig förbigången vid valet av kommittéade, och menade under stark kritik mot Billing att denne tillskansat sig uppdraget fastän han saknade kompetens för uppgiften.⁴³

⁴¹ Ullman i KM 1908, s. 389.

⁴² Billing 1915, s. 145–153.

⁴³ I brev till ecklesiastikministern Hugo Hammar skjöld, med vilken Ullman var bekant ända sedan denne var gymnasist i Uppsala, framförde han sin kritik: »Nog smärtade det mig ej litet, att då nu den övermyndige man, som förmenar sig kallad att i alla stycken vara svenska kyrkans Överdirektör kullkastade allt vad jag (motionären) hade ödmjukligen hemställt beträffande de liturgiska kommittéernas anordnande och personalbesättning, jag icke med ett enda ord fick mig delgivet detta, innan den nya anordningen föreslogs vid Konungens rådsbord. Det har så mycket mer överraskat mig, som det gällt ett stort område, där jag under hela min mannaålder med god framgång och allmänt erkännande har arbetat i tal och skrift, i vetenskapliga verk och populära småskrifter, medan däremot de båda andra biskoparna vilkas föreskrifter Regeringsmannen ansåg sig böra följa – vid allt erkännande av deras framstående verksamhet på *andra* områden – faktiskt och notoriskt sakna specialinsikter och nödig personalkännedom på nu ifrågakvarande fält». Vad gällde HB var Ullman »i hög grad överraskad» över att kyrkohistorikern Ahnfelt t.o.m. »ensam skulle svara för dess tillfredsställande verkställighet». Ullman till Hammar skjöld 2/8 1908, HHS, Tuna. Åtta år senare tog han i ett annat sammanhang upp saken i brev till dåv. ecklesiastikministern K.G. Westman (25/1 1916, KGWS, UUB): Billing var en utmärkt begåvning etc., men som »maktfullkomlig diktator» över KM hade han »varit till flerfaldig och djup skada»; på det liturgiska området »är såväl hans vetenskapliga kompetens som hans begåvning, hans intresse och hans urskillning ytterst otillfredsställande. Att han överhuvud erhöi av Regeringen det krävande förtroendeuppdraget att ombesörja handboksrevisionen var ett misstag. Det erkändes allmänt från början [- - -]. Att han från början erhöi uppdraget berodde *icke* på d.v. Regeringens fria val, utan därpå att han personligen utbad sig att ensam få det samma (av vilka motiv det vill jag alls icke beröra). Detta meddelande har jag omedelbart från dåvarande ecklesiastikministerns egen mun, vid personligt samtal.» (Ullmans kursiv.) – Billing noterar i sina *Levnadsminnen* (1975, s. 85), att arbetet intresserade honom »ganska mycket; men mina förtjänster vid detsamma äro mycket ringa, kanske mest av negativ art, att jag ej gjorde så många och så ingripande förändringar som våra ivriga liturgireformatorer önska. I spetsen för dessa har alltid biskop Ullman gått. Jag anser mig ej illa hava uttryckt skillnaden mellan U. och mig genom att säga (ej offentligt): U. är alltid i liturgisk grossess, jag i sterilitet». Om Billings uppfattning om konfirmationsfrågorna se a.a., s. 85f.

När sålunda äntligen ett konfirmationsritual av det slag Ullman förespråkade sedan fyrtio år och som han varit med om att föreslå 1893 framlades, vann det i en rad detaljer inte hans gillande.⁴⁴

I ett brev till Söderblom anförde han hur han av samvetet kände sig förpliktad att visa på ett alternativ och han utarbetade ett eget liturgiförslag, som han, med en inledande principmotivering, lät trycka och utsända till ombuden vid KM 1915.⁴⁵

Detta förslag avvek markant från de tidigare. Det gör ett närmast oliturgiskt intryck genom att det domineras av mycket långa allokutioner.⁴⁶ I sin motivering påpekar Ullman hur detta beror av pedagogiska och psykologiska skäl: vad man säger till barn får inte vara »torrt och kyligt» och heller inte vara formulerat i »liturgisk lapidarstil», utan skall ha »frisk fyllighet och konkret åskådlighet, naturligtvis fri från onödigt mångordighet och gråtmild känslsamhet».⁴⁷ Med en ecklesiologisk motivering – det skulle markeras att det var »kyrkosamfundet såsom sådant» som är konfirmationens subjekt – hade något kasuelltal inte längre någon plats i ritualen. Ullman menade att alltför många och långa prästerliga uppbyggelse- och trosbekännelsestäl i samband med konfirmationen och den första nattvardsgången måste verka »tröttande och efteråt lätt framkalla andlig förslappning kanske rent av leda» hos barnen.⁴⁸ Att samma kritik lätt kunde riktas mot de av honom själv föreslagna många och långa allokutionerna synes han däremot ej ha uppmärksammat. Några frågor till barnen förekom inte alls i detta förslag och – likaledes som ett uttryck för Ullmans ecklesiologiska motiverade liturgik – *apostolicum* lästes gemensamt av prästen, församlingen och konfirmanderna. Inte heller innehåller ritualförslaget någon handpåläggning, utan blott en allmän välsignelseönskan över de knäböjande barnen, byggd på Ef. 3:16 och 19.⁴⁹

I det nämnda brevet till Söderblom påpekade Ullman hur hans ritual utarbetats utan förlagor, det var med få undantag »alltigenom origi-

⁴⁴ Se här till StrDP 4/5 1914, § 4, bil. litt. A, StrDA (tryckt i SKT 10, 1914, s. 511ff.). Om 1915 års förslag se Ullmans brev till Söderblom 16/9 1915, NSS, UUB.

⁴⁵ Ullman 1915a. Cf. Ullman till Söderblom 16/9 1915, NSS, UUB.

⁴⁶ Till strukturen liknande ritual återfinns t.ex. i hessiska KO 1566, se här till Höfling 1846, 2, s. 372ff.

⁴⁷ Ullman 1915a, s. 8. Cf. Ullmans polemik mot Billing: dennes förslag är just doktrinärt och kyligt, och har alltför litet av den »evangeliskt hjärtliga, inbjudande och värmande ton, som just här borde vara på sin plats», Ullman 1914b, s. 512.

⁴⁸ Ullman 1915a, s. 5.

⁴⁹ Ullman 1915a, s. 14.

nal».⁵⁰ Det saknade kontinuitet med tidigare svenska konfirmationsliturgier. Att det omedelbart mötte kritik – inte minst för sin mångordighet – märks genom att Ullman under pågående kyrkomöte modifierade och förkortade det; detta nya ritualförslag av hans hand fogades som bilaga till prästerliga utskottets betänkande.⁵¹ Förändringarna rörde emellertid inte det här diskuterade problemet med konfirmationsfrågorna. De är alltså uteslutna.

I kommentaren till det första av de båda förslagen betonade Ullman återigen hur samvetsfrågor och »ja»-svar vid konfirmationen vore ett ingrepp i nådens ordning, i »den pneumatiskt organiska livsutvecklingens heliga ordning». Om frågorna ställs för tidigt i denna process blir »ja»-svaren inte sanna. Kyrkan admitterar därmed barnen till nattvarden på grundval av svar, som både den och konfirmanderna själva vet inte stämmer med verkligheten. Bakom de senares muntliga »ja» kan finnas både slöhet och likgiltighet och t.o.m. trotsighet och hållfullhet inför vad de är med om, säger han. De liturgiska löften utgör ingen garanti för någonting. Konfirmandernas nödvändiga förpliktelse till kyrkans tro och etik skulle därför uttryckas på annat sätt och Ullman visar i sitt ritual hur detta kan ske genom de utförligt utredande allokutionerna. En utmynnar i uppmaningen att alla, »unga och gamla med varandra [skulle] bekänna den kristna kyrkans tro» på den treenige Guden;⁵² Ullmans markering av beaktelsens funktion i kyrkans organiska sammanhang är tydlig i formuleringen. Den andra allokutionen syftade fram mot att man genom att sjunga psalmen »Gud trefaldig ståt oss bi» skulle anropa Gud om hjälp till ett liv i hans tjänst.⁵³ Allokutionerna har sålunda ersatt *apostolicum*-frågorna och löftesfrågorna; i stället för de sistnämnda förekommer en sakrifiell bönepsalm av motsvarande innehåll. Det centrala inslaget i ritualen är nattvardsadmissionen. Det är inte längre några »ja»-svar på kyrkans frågor, som utgör förutsättningen för denna, utan det faktum att konfirmanderna är döpta och har fullgjort trosundervisningen.

I den svenska konfirmationsliturgiens historia har de sistnämnda ritualförslagen av Ullmans hand blott marginellt intresse. Vid behandlingen i kyrkomötets plenum var de inte ens med i diskussionen. Det är

⁵⁰ »Det är alltigenom original; med undantag av de smärre stycken, samt förbönen, som jag både kunnat och bort använda ur nuvarande kyrkohandb. kap. 4. Ur Billings förslag har jag upptagit sjungande av sv. ps. 22 (Gud trefaldig osv.) – ett sätt som tycks på flera håll ha vunnit anklag och som synes även mig mycket lämpligt». Ullman till Söderblom 16/9 1915, NSS, UUB.

⁵¹ KM 1915, prästerl. utsk. bet. 7, bil., s. 57f. Se här till cirkulärbrev (tr. u.o.o.å.) från Ullman, G 154:3, nr 765, UUB.

⁵² Ullman 1915a, s. 10–12.

⁵³ Ullman 1915a, s. 13.

för förståelsen av hur Ullman vid denna tidpunkt drev den liturgiska sanningsprincipen och lät den få genomslag i konfirmationsritualförslag som de har sin plats i vår framställning. Den av Billing framlagda konfirmationsliturgin blev i huvudsak tillstyrkt av den prästerliga avdelningen, men rönt inte heller den någon framgång i plenum. Det var alltså inte möjligt för KM 1915 att samla sig till beslut om något nytt ritual.⁵⁴

Först 1920, när Ullman av åldersskäl inte längre deltog i kyrkomötet, kom saken till avgörande. Som en kompromiss framlades då som ett alternativ till gällande ritual en ordning där – som man framhöll, av psykologiska skäl – en fråga förekom, om huruvida barnen ville förbli i den tro de bekänt och bevisa denna i sitt leverne.⁵⁵ Frågan var till yttermera visso fakultativ och kunde ersättas med en tillönskan.

Svenska kyrkan hade nu två eller, om man så vill, tre olika konfirmationsritual. I det fortsatta arbetet på en kyrkohandbok utgav en 1925 tillsatt kommitté under ordförandeskap av Nathan Söderblom ett HBF 1926. Man menade därvid att den 1920 beträdda vägen skulle permanentas: dels föreslogs 1899 års konfirmationsritual något förenklat med *Credo* i frågeform och viljefrågorna med »ja»-svar, dels – under rubriken »En annan form» – 1920 års ritual med möjlighet för prästen att välja emellan den enda frågan eller tillönskan över barnen.⁵⁶

Då HBF 1926 kom på remiss till Strängnäs domkapitel tog biskopen tillfället i akt att till protokollet anteckna sin principiella uppfattning av konfirmationsliturgins teologi. Något i sak nytt innehåller inte yttrandet. I långa stycken är det identiskt med vad Ullman redan hade sagt i principmotiveringen till sitt eget ritualförslag 1915. Det avgörande är att kyrkan inte i liturgin får ställa sådana frågor till barnen, som den vet att dessa inte sanningsenligt kan besvara, dvs. bejaka. Den yttre formen kommer i så fall i motsättning till konfirmandernas inre, andliga ställning. Konfirmationsförhøret borde också förläggas till gudstjänstens omedelbara början; liturgins progression krävde detta, liksom också hänsynen till konfirmanderna. Först när de hade förhøret bakom sig kunde de med lugnt sinne och utan nervositet tillgodogöra sig konfirmationsliturgins innehåll.⁵⁷ Liksom vid KM 1908 betonade Ullman nu hur »ja»-svar i korus var ett ingrepp i nådens ordning; det var ett försök att genom liturgin »stegra och kontrollera» konfirmandernas

⁵⁴ KM 1915, prästerl. avd. bet. 7, s. 48, prot. nr 12, s. 99.

⁵⁵ KM 1920, prästerl. avd. bet. 5, s. 5.

⁵⁶ HBF 1926, s. 143–155.

⁵⁷ StrDP 22/9 1926, § 2, bil. litt. U, StrDA. Bilagans s. 3, st. 3, t.o.m. s. 4, st. 1, rad 15 är ordagrant i överensstämmelse med Ullman 1915a, s. 5, st. 4 t.o.m. s. 6, st. 1; bilagans s. 4, st. 4 t.o.m. s. 5, st. 1 är identisk med Ullman 1915a, s. 7, st. 5. t.o.m. s. 8, st. 1.

andliga liv för att just vid konfirmationstillfället bringa dem till »avgörelse». Detta var främmande för luthersk själavårdstradition. Det var konfirmandundervisningen, som skulle förbereda en sådan väckelse och uppbyggelse hos dem.⁵⁸ Sammanfattningsvis yrkade han på att »konfirmation utan de fem frågorna» skulle vara det alternativ som »i regeln» användes. Det äldre ritualet kunde komma i fråga endast vid konfirmation av mindre grupper, där prästen själv undervisat och lärt känna var och en av konfirmanderna.⁵⁹

Detta yttrande blev slutpunkten i den kamp under fem decenniers tid, som den nu 89-årige Ullman fört för en förändring av konfirmationsliturgin till överensstämmelse med den för honom så viktiga sanningsgrundsatsen. När ett ritual i enlighet med hans intentioner äntligen infördes i kyrkohandboken var han emellertid inte indragen i det konkreta utformningsarbetet. Genom sitt outtröttliga arbete i den långa debatten i frågan har han på ett avgörande sätt medverkat till att bereda marken för den nya liturgi som infördes 1920 och som efter en rad utredningsarbeten under de följande decennierna ingick också i HB 1942.

Avsikten med den föregående framställningen har varit att belysa hur den liturgiska sanningsprincipen motiverade Ullmans agerande i den utdragna debatten om konfirmationsfrågorna. Ur formalliturgisk aspekt kan hans förhållningssätt förefalla att sakna konsekvens: än yrkar han på att frågorna skall utgå ur handboken, än ger han förslag till hur de skall formuleras, än talar han för en ordning både med och utan frågor.

Med beaktande av hans grundläggande sanningsprincip får detta sin förklaring. Det var inte frågorna såsom sådana som var föremålet för hans kritik, utan det faktum att dessa utifrån pastorala erfarenheter hade visat sig inte uttrycka sanningen. Konfirmandernas yttre »ja» saknade inre motsvarighet i deras andliga mognad och erfarenhet. När svar på frågor inte var ett *conditio sine qua non* för konfirmationen, föreslog Ullman att de skulle uteslutas ur ritualet. Ur teologisk aspekt utgjorde bejakandet inte förutsättningen för nattvardsadmitteringen. Villkoret var dopet och den fullgjorda kunskapsinhämtningen.

Kyrkomötena kunde emellertid inte följa Ullman på denna punkt. Tvärtom visade sig konfirmationsliturgin vara en punkt där teologiska meningsbrytningar tydligt kom i dagen. Också emotionella skäl gjorde

⁵⁸ StrDP 22/9 1926, § 2, bil. litt. U, s. 3, StrDA. Cf. Ullman i KM 1908, s. 384–386, där han varnar prästerna för att söka hypnotisera eller suggerera konfirmanderna till omvändelse.

⁵⁹ StrDP 22/9 1926, § 2, bil. litt. U, s. 4, StrDA. Cf. Ullman i KM 1908, s. 389.

sig gällande för frågornas bibehållande. När fr.a. det sistnämnda skälet stod klart för Ullman inriktade han i stället revisionsarbetet på att – under bibehållande av frågemomentets yttre form – så anpassa formuleringarna till den pastorala situationen, att »ja»-svaren inte kom att stå i strid med sanningsprincipen. Resterna av svarets edskaraktär försvann och ersattes med en viljeförklaring.

Inriktningen i Ullmans reformarbete på denna punkt stod emellertid fast. Tydligast var sanningsprincipen tillgodosedd om momentet helt var uteslutet och så är fallet i Ullmans sista förslag till konfirmationsliturgi.

10. Frihet

a) Inledning

Gudstjänsten måste enligt Ullmans uppfattning vara präglad av 'frihet'. Tidigare har vi mött detta begrepp vid framställningen av hans organiska gudstjänstteori: gudstjänsten uppstår i spänningsfältet mellan 'frihet' och 'nödvändighet'.

Uttrycket skall uppfattas på ett annat sätt än det nu för tiden vanliga. När Ullman talar om liturgisk 'frihet' yrkar han inte på regellöshet; han förordar inte improvisation. Det är inte heller fråga om spontaneitet eller om rätten att göra förändringar för stunden. Det är angeläget att ha detta i minnet, när begreppet nu skall behandlas. Liturgisk frihet innebär inte en frigörelse från den 'nödvändighet' som bestämmer utvecklingen av kyrkans organism.

Frihetsbegreppet fanns också i Höflings liturgiteori. Det för inte med sig, menade denne, att kulten därigenom skulle vara laglös, tillfällig eller villkorlig, eller att det skulle kunna överlåtas åt den enskilde prästen att anordna gudstjänsten efter eget gottfinnande. Liturgins bundenhet vid fastställda ordningar är det enda sättet att värna om församlingens frihet gentemot prästers allehanda infall. Som en konsekvens av sanningsprincipen handlar frihet i liturgiskt avseende inte om förhållandet till yttre paragrafer, utan till tron och sanningen.¹

När Ullman skall klargöra hur han förstår 'frihetens' funktion i liturgin slår han fast att Kristus inte är en liturgisk lagstiftare och Bibeln inte en samling gudstjänstregler. Den är given åt kyrkan som frälsningsurkund och nådemedel och inte som kyrkohandbok.² När liturgin sker i överensstämmelse med sanningsprincipen, dvs. när den 'yttre' kyrkan på ett 'sant' sätt manifesterar den 'inre' behövs därutöver inga detaljföreskrifter för hur agendan skall vara utformad. Grundvalen för gudstjänstens utgestaltung är Guds ord, det levande vittnesbördet om nå-

¹ Höfling 1854, s. 24.

² *Liturgik* I:40. Detta ställe hos Ullman återfinnes i huvudsak och har endast efter lätt bearbetning övertagits från Höfling 1854, s. 20. Cf. *Liturgik*² II:2:57, LGW 7:1, s. 10, Harnack 1877, s. 205.

den och sanningen i Kristus, samt nattvarden. Det är alltså fråga om Ord och sakrament samt troserfarenheten i den mening vi hos erlängenteologerna och Ullman mött detta begrepp. Därtill kommer Jesu löfte att vara närvarande där två eller tre är församlade i hans namn.³

Någon för alla tider 'ideal' liturgi finns alltså inte. Det gäller också om den fornkyrkliga gudstjänstordningen som blott utgör ansatspunkten för den kristna liturgi, som organiskt vuxit fram under tidernas lopp:

I de förste kristnes gudstjänstliga författning försåvitt som nya testamentets skrifter därom giva oss vinkar finne vi endast de första begynnelseerna till en sig utvecklande kristlig liturgi. Blott i avseende på själva väsendet och grundbeståndsdelarne av kulten är kyrkan i liturgiskt avseende bunden vid den heliga skrift. Obunden av varje utvärtes tvingande lag kan och får tron i kulten fritt begagna allt som synes honom ägnat att tjäna honom till medel för att sannfärdigt framställa sig i sin sanning. Gudstjänstordningen är ingen salighetsordning.⁴

Gudstjänstens form är av Kristus överlåten till kyrkan, att ta gestalt genom den »fria bildningsdriften och verksamheten av den i församlingen levande Anden».⁵

Med den av Ullman ofta brukade jämförelsen med en växts utveckling i naturen skall man alltså uppfatta fornkyrkans liturgi som den spirande grodden eller plantan till vad som senare vuxit upp och slagit ut i full blom. Det går inte att pressa tillbaka en sund, organisk utveckling; en blomma eller ett träd kan varken återgå till sitt första utvecklingsstadium eller fortsätta att leva på ett naturligt sätt om det skärs av från sin rot. I spänningen mellan 'friheten' och 'nödvändigheten', i organiskt beroende av uppenbarelsen och i kraft av sitt ursprung utvecklas liturgin genom seklen mot en allt större fulländning; i

³ *Liturgik* II:2:4f. I *Liturgik* II:2:114 citerar Ullman Schoeberlein 1859, s. 132: den rätta liturgiska principen är en sammansmältning av »den bibliska urbilden, den reformatoriska principen, den kyrkliga tros- och erfarenhetsskatten och den närvarande tidens individuella behov».

⁴ *Liturgik* I:40f. Ullmans stundom ordagranna beroende av Höfling belyses av följande citat (Höfling 1854, s. 23): »Die erste gottesdienstliche Verfassung der Christen, welche wir aus dem neuen Testamente kennen lernen, ist soweit entfernt, als die vollkommenste Gestaltung des christlichen Kultus und als bindendes Gesetz für alle Folgezeit zu gelten, dass wir vielmehr in ihr nur die ersten Anfänge der Entwicklung einer christlichen Liturgie anzuerkennen haben. Nicht also auf die Erscheinung und auf die äussere Form, sondern auf das Erscheinende und den Inhalt des Kultus bezieht sich im strengen Sinne die Forderung der Übereinstimmung mit der heiligen Schrift. Ungebunden durch ein äusserlich zwingendes Gesetz kann und darf der Glaube im Kultus Alles frei gebrauchen, was ihm als Mittel, sich in seiner Wahrheit wahrhaftig darzustellen, zu dienen, geeignet erscheint. [- - -] Das Gesetz der Freiheit sagt also aus, dass es kein neutestamentliches Ceremonialgesetz giebt, dass die Akte des Kultus nicht den Charakter göttlich gebotener, zum Heile und zur Seligkeit notwendiger äusserlicher Werke haben [...]»

⁵ *Liturgik* II:2:5.

detta avseende var – för att fortsätta jämförelsen med ett träd – liturgin i HB 1811 alltför hårt beskuren.

Liturgisk 'frihet' innebär vidare varken liturgisk anarki eller att gudstjänsten till sitt innehåll och sin gestaltning skulle kunna motiveras av fromt godtycke eller präglas av lösa infall eller plötsliga idéer.⁶ Varje gudstjänst på den enskilda orten måste stå i »sambhörighet med den enda, allmänneliga kristna kyrkan». Det är åt *kyrkan* 'friheten' är given, inte åt den enskilde eller åt lokalförsamlingen. Liturgin är *kyrkans* manifestation. Detta behöver å andra sidan inte betyda att varje gudstjänstordning måste vara identisk med alla andra världen över. Agendan kan utvecklas på olika sätt, såväl inom skilda konfessioner, som även inom olika kyrkor med samma beaktelse.⁷ Det är en konsekvens av en frihet som hör hemma i en organism.

Ullmans liturgiska frihetsprincip står alltså i opposition till en oreflektad repristination, likaväl som till en reformert biblicistisk liturgik och den överdrivna »traditionsdyrkan» han funnit på romersk-katolskt håll.⁸

Liturgin skall alltså utvecklas i och ur kyrkans organism. Den skall vara förbunden med kyrkans innersta väsen och därmed med Kristus själv. Det går, som framgått av det föregående, inte att utan vidare skapa och författa en ny liturgi. Ett sådant arbete måste alltid ske under noggrant hänsynstagande till den hittillsvarande liturgiska utvecklingen och alltid syfta till att på ett alltmera tydligt sätt låta kyrkan gestalta sin egenart. Det är endast på sådana premisser ett liturgiskt förnyelsearbete kan ske: det är fråga om att vidareutveckla och underlätta kyrkans framställande av sig själv, av den »enda allmänneliga kristna kyrkan».⁹

Liturgisk 'frihet' innebär också att reformer i gudstjänstens sammanhang aldrig kan genomföras med tvång. Ett förnyelse- och utvecklingsarbete hör med till kyrkans naturliga liv, det åligger »kyrkostyrelsen och

⁶ *Liturgik* I:43. »[...] godtycket av vare sig enskilda individer eller av de särskilda lokalförsamlingarne skall vara uteslutet i fråga om sättet för gudstjänstfirningen», *Liturgik* I:46n. »Aber wenn kein äusserliches göttliches Gesetz die Form und Gestalt des christlichen Kultus vorschreibt, so folgt daraus nicht, dass diese überhaupt keinem Gesetze unterliege und etwas Zufälliges oder Willkürliches sei. [...] Der christliche Kultus ist [...] kein blos individueller, subjektiver oder privater, sondern ein öffentlicher, gemeinsamer, kirchlicher Gottesdienst», Höfling 1854, s. 23ff., (förf:s kursiv).

⁷ *Liturgik* I:41. Att gemensam liturgi inom samma konfession av Ullman dock uppfattades som ett värde och en tillgång skall visas i kap. 12c.

⁸ *Liturgik* I:41. Ullman hänvisar till CA 7, 15, 26, 28, FC 10 »och andra ställen» och citerar *Formula missæ*, WA 12, 214, 17ff. och företalet till *Deutsche Messe*, WA 19, 72, 3ff. Cf. Kliefoth 1847, s. 11, hänvisningarna hos Höfling 1854, s. 23, Harnack 1877, s. 284.

⁹ *Liturgik* I:20, *Liturgik* II:2:54. Kyrkan har å ena sidan frihet att gestalta sin gudstjänst. Detta måste å andra sidan nödvändigtvis ske under iakttagande av liturgins historiska kontinuitet, men utan att det historiska arvet blir till ett slaviskt ok, Harnack 1877, s. 210.

församlingsämbetets innehavare» att verkställa detta och se till att det blir genomfört i lokalförsamlingen. Men detta får inte ske genom diktat eller dekret. Man måste förankra den liturgiska förnyelsen på lokalplanet genom undervisning och genom att förklara varför förändringar är nödvändiga. Ullman underströk hur det stod i strid mot den grundläggande frihetsprincipen om man »med byråkratiska och hierarkiska maktspråk [sökte] genomdriva förbättringar av liturgin i strid emot församlingarnes egen önskan».¹⁰ Gör man det kommer liturgin att genomföras tvångsvis och gudstjänstens 'yttre' att stå i strid med dess 'inre'. Varken frihetsprincipen eller sanningsprincipens krav på folk-mässighet blev då tillgodosedda.

Vad innebär det sagda konkret? Att friheten inte medger präster och församlingar att göra sig oberoende av kyrkans gudstjänstordning står klart. 'Friheten' skall uppfattas som motsatsen till statiskhet, upprepning, enformighet etc. Kravet på liturgisk 'frihet' är ett krav på reglerad omväxling i liturgin. I en gudstjänst där detta sker manifesteras den levande dynamiken i kyrkans organism. I det följande skall med några exempel visas hur friheten på ett med kyrkan kongenialt sätt skulle komma till uttryck.

b) Kyrkoåret

Församlingsgudstjänsten skulle under kyrkoårets olika tider varieras, inte blott genom dagarnas olika perikoper utan också genom de liturgiska texterna i övrigt. Att kyrkoåret på ett markerat sätt skulle präglas varje sön- och helgdags gudstjänst var för Ullman en angelägen sak. Detta var ett sätt på vilket den liturgiska friheten kom till uttryck.¹ Här skall nu Ullmans principiella och övergripande uppfattning om kyrkoårets karaktär och funktion klarläggas. I ett senare avsnitt skall visas, hur denna konkretiserades i de olika förslag till högmässaordning i vilka han medverkade.

För de lutherska liturgikerna i Tyskland under 1800-talet – liksom för den samtida liturgiska rörelsen inom den romersk-katolska kyrkan² – var ett fördjupat medvetande om kyrkoårets natur en del i ett över-

¹⁰ *Liturgik* I:43.

¹ *Liturgik* I:42.

² Se här till t.ex. Trapp 1979, s. 311–316.

gripande program. Kliefoth hade i sin *Theorie des Kultus der evangelischen Kirche* (1844) visat hur kyrkan hade att erinra sig frälsningshistorien. En vecka var därvid en alltför kort tid och ett människoliv i hela dess längd alltför långt. Kyrkan hade därför inrättat sig efter naturen och reglerat sitt gudstjänstliv efter årscykeln.³ Ullman fann denna vedertagna ordning rimlig. Veckan var kyrkoårets grundenhet, under vilken det visserligen gick att låta de olika dagarna präglas av de olika huvudpunkterna i frälsningshistorien, men rikedomens häri kom tydligare till uttryck under en längre tidsrymd och kyrkan hade sett året som en naturlig period.⁴ Det var genom sammanträffandet med Wilhelm Löhe i Neuendettelsau som Ullman lärt sig uppskatta kyrkoåret och kalendariet, »de heliga tidernas, dagarnas, till och med timmarnas betydelse».⁵

Kyrkans år hade enligt Ullmans uppfattning tre olika innehållsdimensioner. Kyrkans kristusrelation skulle komma till uttryck och hans gärning återspeglas. Parallellt med detta skulle kyrkan manifesteras sitt förhållande till sig själv och till folklivet.⁶ Ullman definierade kyrkoåret som en

inom det naturliga årets lopp sig avslutande krets av heliga tider och dagar, vilka i organisk ordningsföljd äro ägnade åt den kyrkliga firningen av det gudomliga frälsningsverket i dess grundläggning, utveckling och fulländning.⁷

Vad detta konkret innebar skall nu undersökas.

³ Kliefoth 1844, s. 215. Cf. *Liturgik* I:87.

⁴ *Liturgik* I:82, Ullman 1900b, s. 58. Jfr här till hur under upplysningstiden i Tyskland förslag framkom om den kyrkliga festkalenderns anordning i fyraårsperioder, vilket således skulle innebära det klassiska kyrkoårets totala upplösning, Graff 1939, s. 93. Även i Sverige hade radikala förslag framkommit. Eurenus 1770, s. 103–108 hade presenterat ett radikalt nytt kyrkoår anordnat efter frälsningshistorien: de fyra adventssöndagarna skulle behandla hur människan skapades, fick lagens summa, föll i synd och benådades med evangelium. Jultiden skulle handla om »Qvinnones säd» och omfatta 12 sönd. e. jul. Tref.-tiden rymde 27 söndagar om människan huru hon är. 4–6 sönd. e. Tref. behandlade ordet, dopet och nattvarden. Cf. Aurén 1793, s. 65–69 som räknade 5 sönd. i advent, 25 sönd. e. jul och 13 sönd. e. Tref. Till upplysningstidens perikopdiskussion i Sverige, se Helander 1938, s. 11–36.

⁵ Ullman i *Väktaren* 1/6 1865, cf. LGW 3:1, s. 533.

⁶ *Liturgik* I:90, cf. Harnack 1869a, s. 146.

⁷ *Liturgik* I:88. Det är här av intresse att jämföra med hur man samtidigt på rom.-kat. håll uppfattade kyrkoåret. Likheter är påfallande. Amberger fastslår i sin stora pastoraleologi (1850–63, cit. efter 4 uppl. 1884, s. 647) hur kyrkoåret efter sitt innehåll når utanför det vanliga kalenderåret, »es erstreckt sich zurück auf den Beginn und voraus bis zur Vollendung des Erlösungswerk Christi» (kurs. hos förf.). Som i Kristi jordiska liv hans »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» i försoningsverket framstår i koncentrat så förnyas sig på motsvarande sätt Kristi liv i kyrkan inom ramen för det naturliga året.

Inom den s.k. heortologin, den del inom liturgiken, som ägnar sig åt det vetenskapliga studiet av kyrkoårets och de kyrkliga festernas historia och teologi, har frågan om kyrkoårets teologiska motivering, dess systematik och övergripande princip varit ett av diskussionsämnena. Så såg t.ex. Schleiermacher kyrkoårets huvudfester såsom de tidpunkter under året då betraktandet av de stora händelserna i frälsningshistorien medverkade till att den enskildes religiösa känsla stärktes.⁸ Friedrich Strauss, professor i praktisk teologi i Berlin, menade i sin bok *Das evangelische Kirchenjahr* (1850) i Schleiermachers efterföljd, att kyrkoåret inte skulle uppfattas vare sig ur dogmatisk, exegetisk eller historisk aspekt. Man skulle i stället dra parallellerna mellan naturens årstider och väderleksförhållanden och kyrkans högtider och söndagar. Kyrkoårets funktion blev pedagogisk och psykologisk.⁹

Mot detta hade August Nebe invänt, när han i sitt stora arbete *Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres* (1869) påpekade att kyrkan lever i historien och som allting annat framträder i den vanliga tidsdimensionen. När det andliga livet därför också utvecklar sig tid efter annan och varje stadium organiskt sluter till det föregående var detta inte något som var främmande för kyrkan. Det klargjorde i stället dess egenart. Kyrkan är Frälsarens kropp som har att 'framställa' frälsningen och den gestaltar frälsningshistorien inom loppet av ett år.¹⁰

Kristikroppstanken betonades också med all tydlighet av Theodosius Harnack. Kyrkoåret var en form under vilken kyrkan framträdde. Att Herren lever för och i sin kyrka och att kyrkan lever i och för Herren, var enligt Harnack den grundläggande tanken i kyrkoåret. Kyrkoårets uppgift var att 'framställa' frälsningsekonomin.¹¹

Ullman uppfattade för sin del tiden – och vi lägger här märke till hur han anslöt sig till den av Nebe och Harnack företrädde linjen – som det 'material' som kyrkan använder sig av för att på ett yttre sätt gestalta frälsningsverket. Frälsningshistorien spänner över årtusenden, men sammantränges av kyrkan till den överskådliga tidsrymden av ett år.¹² Kyrkoårets olika dagar är således inte primärt minneshögtider, då kyrkan i kronologisk följd erinrar sig historiska händelser i Jesu liv. I stället utgöres det av i organisk följd ordnade dagar, då den, genom Kristus och såsom hans kropp, på ett andligt sätt ännu en gång i ord och

⁸ Schleiermacher 1850, s. 143 f. och 75 ff. Se härtill Albrecht 1963, s. 62ff.

⁹ Strauss 1850, s. 56–65 resp. 65–70. Strauss skall inte förväxlas med sin samtida namne, den bekante författaren till boken *Das Leben Jesu*.

¹⁰ Nebe 1869, s. 38.

¹¹ Harnack 1869a, s. 156, cf. Harnack 1877, s. 369.

¹² *Liturgik* I:86 f., Ullman 1900b, s. 58, Ullman 1923b, s. 198 f. Cf. Bring 1851, s. 5 f. Löhe påpekar hur kyrkan inte har funderat ut kyrkoårets konstruktion, utan att detta har vuxit fram och liksom ett träd brett ut sina grenar över årets alla dagar, LGW 3:1, s. 537f.

sakrament närvarandegör och tillägnar sig frälsningsmysteriet.¹³ Ullmans uppfattning blir en konsekvens av hans organiskt motiverade ecklesiologi.

Kyrkoåret består, menade han, av två huvuddelar. Påskhälften är ägnad åt firandet av vad som brukar sammanfattas som Kristi förnedring. Pingsthälften firningsämne är Kristi upphöjelse och verksamhet i kyrkan. Den förstnämnda hälften indelade han i sin tur i två tidskretsar: julkretsen kring inkarnationen (advent t.o.m. trettondedagstiden) och påskkretsen kring försoningen (Septuagesima t.o.m. 5 söndagen efter påsk). Pingsthälften av kyrkoåret utgjorde en egen krets och omfattade tiden från Kristi himmelfärds dag till kyrkoårets slut. Inom varje krets var själva huvudfesten omgiven av en förberedelsestid och en efterfirningstid.¹⁴ Med liknande motivering hade EBFF 1821 och 1823 på Frans Mikael Franzéns initiativ indelat kyrkoåret i två hälfter: 1 söndagen i advent t.o.m. Annandag pingst hade tematiserats kring »salighetens grund» och tiden från Trefaldighetssöndagen till kyrkoårets slut kring »salighetens ordning».¹⁵

Med sin strukturering avvisade Ullman den vanligt förekommande indelningen av kyrkoåret i en festlig (advent t.o.m. pingst) och en festlös del (Heliga Trefaldighets dag till kyrkoårets slut). Så hade bland många andra Strauss, Lisco och även Kliefoth och Löhe tänkt sig det.¹⁶ Där emot anknöt Ullmans uppfattning ganska väl till vad Harnack tidigt framfört; det är från honom han övertagit tankarna.¹⁷

¹³ Att kyrkoåret inte är en dramatisering av Jesu liv med en akt per sön- och helgdag framgår tydligt under jul- och trettondedagstiden, då evangelierna inte i kronologisk ordning följer honom från krubban till Kana. Ullmans uppfattning skall jämföras med samtida rom.-kat. kyrkoårsteologi, t.ex. ser Neth 1888, s. 1, kyrkoåret som »die wahrhafte Wiederholung und Fortführung des Erlösungswerk Christi». J.B. Heinrich säger i sitt företal till den tyska översättningen av Guérangers klassiska och banbrytande *Année liturgique* (1874, s. IV), att kyrkoåret är »die im Cultus symbolisch und sakramentalisch stets sich erneuende göttliche Geschichte unserer Erlösung, das Leben des Gottmenschen und seines Reiches, in mystischer, aber wahrhaftige Realität, stets auf's Neue uns dargeboten, damit wir es immer tiefer erkennen, immer lebendiger in uns aufnehmen». Cf. Kellner 1910, s. 2.

¹⁴ *Liturgik* I:91 f., *Liturgik* I:109ff., Ullman 1882, s. 9, Harnack 1877, s. 370f. (se nedan n 29). Löhe indelade kyrkoårets festliga del i en påsk- och en julkrets, LGW 3:1, s. 538–555. Den nu berörda frågeställningen behandlas ej av Björkman 1957 i hans framställning om helgdagsdebatten, jfr s. 223. – Ullman 1900b, s. 59 talar dock endast om de tre »kretsarna» jul, påsk och pingst.

¹⁵ EBF 1821, s. 1–6, EBF 1823, s. 178–182. Se härtill Helander 1938, s. 81–105

¹⁶ Lisco 1838, s. 10, Kliefoth 1844, s. 216, Strauss 1850, s. 57, LGW 3:1, s. 539

¹⁷ Harnack 1869a, s. 146. Senare skulle emellertid Harnack 1877, s. 386f., ansluta sig till här refererade indelningsgrund av kyrkoåret i en festhälfte (advent–pingst) och en »söndagshäfte» (tref.-tiden). Jfr Nebe 1869, s. 39.

Inte heller ville Ullman lägga treenighetsläran som kyrkoårets grundmönster, så att jul, påsk och pingst huvudsakligen och i tur och ordning skulle vara Faderns, Sonens och Andens särskilda fester.¹⁸ Detta vore en dogmatiserande och abstrakt konstruktion. Alla kyrkans »huvudfester» var djupast sett kristusfester och således orienterade utifrån andra trosartikeln: jul speglade återlösungsverkets förberedelse och början, påsk dess utförande och pingst dess tillämpning.¹⁹ När Ullman från denna utgångspunkt betraktade kyrkoårets båda hälfter, stod det klart för honom, att påskhälften var den tid under året, då Kristi gärning för mänskligheten särskilt stod i centrum och firas, således hans profetiska och översteprästerliga verksamhet. Pingsthälften lade tonvikten vid »Guds sons konungsliga regering [...] i sitt nåderike på jorden», då kyrkan genom Andens förmedling förhärligade Kristus.²⁰ De båda hälfterna utgör således två varandra kompletterande poler. Påskkretsens motiv är huvudsakligen sakramentalt, pingstkretsens i samma mån sakrificiellt.

Vilken var då Ullmans uppfattning av trefaldighetstidens teologiska struktur? Hur förhöll sig dess långa rad av söndagar till varandra?

I den övergripande kyrkoårsuppfattningen var det under trefaldighetstiden *frälsningsverkets* »fulländning», som skulle gestaltas. Ullman såg – och det skall i sammanhanget erinras om Franzéns nyss nämnda struktureringsförslag i 1820-talets EBFF – dess söndagar motivmässigt kunna grupperas efter nådens ordning. Deras olika temata »växer likasom fram» ur pingsten.²¹ Här är således skälet till, att Ullman drar gränsen mellan kyrkoårets hälfter vid Kristi himmelsfärdsdag. Där börjar pingstens förberedelsetid; trefaldighetstiden är pingstens efterfirningstid och Heliga Trefaldighets dag således Pingstdagens oktav, utan en sådan självständig festkaraktär, som motiverar, att en särskild kyrkoårstid orienteras utifrån den. Söndagarna »efter Trefaldighet» tematiserade Ullman i grupper, som behandlade *troslivets* början, tillväxt och

¹⁸ Så gjorde t.ex. Dieffenbach 1866, s. 3–6 och passim. Bauerfeind 1890 såg advent som första trosartikelns tid, jul–6 sönd. e. påsk som andra trosartikelns tid och pingst–kyrkoårets slut som tredje trosartikelns tid.

¹⁹ *Liturgik* I:110, Ullman 1880a, s. 9. Löhe understryker hur kyrkoåret ansluter till andra trosartikeln, LGW 3:1, s. 537. Harnack 1890, s. 412, betonar hur alla kyrkans fester är Kristusfester.

²⁰ *Liturgik* I:109f., Harnack 1869a, s. 151ff²¹ *Liturgik* I:118f., Ullman 1900b, s. 63.

fulländning.²² Tiden mellan pingst och parusi är kyrkans tid.

Kortfattat och utan att gå in på en detaljdiskussion skall vi nu se, hur Ullman tänkte sig indelningen av trefaldighetstiden. Efter Heliga Trefaldighets dag med temat pånyttfödelsen av vatten och Ande, ville han innehållsmässigt sammanfatta budskapet på 1–5 söndagarna efter Trefaldighet i kallelsen och uppväckelsen och de 6–15 söndagarna i troslivets utveckling med tonvikten på dess etiska sida. Från den 16 söndagen efter Trefaldighet och till kyrkoårets slut fortsatte kyrkoåret att tala om helgelselivet, men lät det eskatologiska motivet och de yttersta tingen successivt träda i förgrunden.²³

Kyrkoårets sista söndagar utgjorde ett liturgiskt-kalendariskt problem. 25–27 söndagarna efter Trefaldighet hade ett eskatologiskt motiv. De år då påsken inföll sent, var det, menade Ullman, en god ordning i Svenska kyrkan, att evangeliet på 26 söndagen efter Trefaldighet alltid var predikotext på kyrkoårets sista söndag, oaktat hur många trefaldighetssöndagar som förekom. Kyrkoåret avslutades då alltid med en söndag med texten om den yttersta domen som evangelieperikop, något som Ullman menade markerade kyrkoårets »avrundning».²⁴ Han påminde om, hur medeltida lektionarier ofta uppfattat trefaldighetstidens sista söndagar som en inledning till advent.

Kyrkoårets slut knöts på så sätt med sitt motiv, präglad av eskatologisk parusiförväntan, samman med dess början, den mot inkarnationen riktade väntan, som är adventets övergripande tema. Kyrkoårets gränser får därmed inte en markerad karaktär; det framstår heller inte som lineärt med början och slut, ett antal efter varandra fogade kalendariskt

²² Ullman 1882, s. 9ff. En liknande indelning hade gjorts av Strauss 1850, s. 286, 321 och 353. Han kallade 1–9 sönd. e. Tref. »Die Apostelzeit, Zeit des beginnenden Glaubens», 10–18 sönd. e. Tref. »Die Martyrzeit, Zeit der sich entwickelnden Glaubens» och 19–27 sönd. e. Tref. »Die Engelzeit, Zeit der sich vollenden Glaubens». Till diskussionen om tref.-tidens indelning, se Nebe 1870, s. 2ff. Nebe betvivlar Strauss' uppfattning: det är inte möjligt att lösa strukturproblemet genom en enkel division 27:9 för att skapa tre lika långa kretsar

²³ Såsom »synnerligen beaktansvärt» citerar Ullman i *Liturgik* I:121n Björcks (1861, s. 177f.) snarlika indelning: 1 sönd. e. Tref.: de motsatta vägarna och förhållningssättet inför nåden; 2–5 sönd. e. Tref.: Kallelsen; 6–11 sönd. e. Tref.: bättringen; 12–16 sönd. e. Tref.: nådaståndet; 17–24 sönd. e. Tref.: helgelsen och 25–27 sönd. e. Tref.: yttersta domen. Indelningen återfinns i polemik med Strauss 1850 och Bring 1851 redan hos Björck 1854, s. 175. Harnack 1877, s. 388 såg 1–9 sönd. e. Tref. handla om kyrkans grundläggning och utbredning, 10–23 sönd. e. Tref. om kyrkans utveckling och kamp och 24–27 sönd. e. Tref. om kyrkans framtid och fulländning.

²⁴ *Liturgik* I:120f., Ullman 1923b, s. 198f. KL § 14:6. Cf. Ranke 1847, s. 410, Harnack 1869a, s. 157, Harnack 1877, s. 388, som föreslår att kyrkoårets fyra sista söndagar skall tematiseras kring motiven död, uppståndelse, dom och evigt liv. Cf. Bring 1851, s. 47, Harnack 1890, s. 417, Kressel 1941, Kressel 1948, s. 130. Till den svenska utvecklingen, se Lindberg 1937, s. 507ff. (för vilken benämningen Domssöndag ännu inte existerar) och Kilström 1962.

begränsade år, utan som cykliskt.²⁵ Kyrkoårens framställning av historiens frälsningsgärningar grep in i varandra och bildade en organiskt sammanhållen enhet.

Ur den aspekt vi här diskuterat kyrkoåret, kan alltså sammanfattande sägas, att Ullman uppfattar kyrkoårets karaktär som anamnetisk: kyrkan – Kristi kropp – framställer och erinrar sig ständigt frälsningsverket. Under ett års tid genomlever den på nytt dess olika delar.

Förutom den nyssnämnda uppdelningen av kyrkoåret hade Theodosius Harnack också betraktat kyrkoåret utifrån en annan aspekt, när han uppdelade det i vad han kallade ett Herrens och ett kyrkans år.²⁶ Herrens år var det frälsningshistoriskt tolkade år, som nu har diskuterats. Inskjutet häri var ett parallellt löpande kyrkans år – ett begrepp som således inte är synonymt med 'kyrkoåret'. Detta 'kyrkans år' innehöll inom sig dels ett antal huvudsakligen datumbestämda minnesdagar, då tilldragelser i kyrkohistorien skulle firas,²⁷ dels några s.k. kasualdagar, då kyrkans gemenskapskaraktär och uppgift (*Berufsverhältniss*) i samhället och folklivet skulle manifesteras.²⁸

Det är med tydlig förebild från lärofadern Harnack, som Ullman i sin framställning om »Det heliga året» i *Liturgik* indelar detta i ett »Herrens år» med påsk- och pingsthälfterna och »kyrkans dagar» med åminnelse- och kasualdagar.²⁹

²⁵ Först i sen tid har kyrkoåret ansetts börja 1 sönd. i advent. Första svenska lexikaliska belägg är Jesper Swedbergs predikan i Uppsala domkyrka denna dag 1700: »då vi åter i Guds församling begynne ett nytt kyrkoår», Swedberg 1710, s. 1. I tyskan är första belägget 1589. Se härtill Rietschel & Graff 1951, s. 180–186. Uppfattningen av kyrkoåret som kalendariskt lineärt har i Sverige förstärkts genom det skifte mellan »årgångar» av perikopserier som fr.o.m. EB 1862 skall ske på 1 sönd. i advent. Se härtill Helander 1938, s. 188. Postillor har traditionellt redigerats med början på 1 sönd. i advent, men även andra indelningar förekommer.

²⁶ Harnack 1877, s. 371f. och 386–392. Cf. Harnack 1869a, s. 162–170.

²⁷ T.ex. *Johannistag* 24/6, i det gamla förbundets och Herrens förelöparens dag, *Aposteltag Petri–Pauli* 29/6 vilken skulle firas såsom bibelfest då formalprincipen *sola scriptura* skulle markeras. Reformationsdagen 31/10 var på motsvarande sätt en materialprincipens dag kring *sola fide*-läran. Dessutom skulle en missionsdag äga rum i pingstveckan och en den triumferande kyrkans dag såsom en alla helgons dag firas första söndagen i november, vilket »jetzt noch in Schweden und Dänemark begangen wird». 10/8, Laurentius-dagen, skulle kyrkan särskilt erinra sig sin förkonstantinska tid och martyrerna; Harnack menade, att Stefanus-dagen skulle flyttas hit och firas gemensamt med Laurentius-minnet. Den lokala församlingens egen högtidsdag skulle firas såsom kyrkmässodag (*Kirchweihstag*), Harnack s. 1877, s. 389.

²⁸ Harnack nämner här kyrkans förhållande till naturen (skördefest), årets växlingar och nyåret (erinnan om de under året avlidna, jfr nedan n 44), till folk- och samhällslivet (botdag), till skola och kultur (skolfest) samt till staten och statsöverhuvudet (*Staatsfeiern*). Harnack 1877, s. 371f. och 391. Cf. KLA 8, s. 259, LGW 3:1, s. 536f och 556ff.

²⁹ *Liturgik* I:122–136.

Åminnelsedagarna skulle vända kyrkans blick tillbaka mot dess egen historia, framåt mot dess världsvida kallelse och uppåt mot den himmelska kyrkan med änglar och helgon.³⁰ Kyrkans självidentitet och medvetenhet om sin jordiska kallelse och himmelska bestämmelse skulle alltså på så sätt stärkas.³¹ Åminnelsedagarna korresponderade således med den tredje trosartikeln.

Den himmelska och den jordiska kyrkan var för Ullman en organisk enhet. Kyrkan hade redan från början räknat sina avlidna medlemmar »såsom medlemmar av en och samma församling, omslutne av ett och samma kärlekens band», som de levande. Kyrkan hade under årets lopp inte endast att 'framställa' Kristi frälsningsverk. Det var naturligt, att därunder också högtidlighålla minnet av martyrerna och »alla hädang-ångna helgon». Av Löhe hade Ullman lärt, att »ur den gamla kyrkan återupptaga åtskilligt gott, som reformationen i dess första reaktionära iver kastat bort». »Den gamla tidens apostlar och helige» hölls av Löhe i stor ära och framhölls i hans predikan som föredömen för samtiden.³² Ullman konstaterade i *Liturgik*, att reformationens kritik inte riktats mot deras minnesdagar såsom sådana, utan mot dagarnas mängd, deras många gånger legendariska eller dubiösa motivering och firandets teologiska karaktär. Firandet av »Herrens dagar och högtider» var dessutom viktigare än helgondagarnas och fick inte skymmas undan. De dagar, som Ullman emellertid särskilt pekar på såsom bibehållna inom lutherdomen, var Laurentius', Maria Magdalenas, Stefanus' och Menlösa barns dagar, liksom dagar till minnet av sådana gestalter, som varit av lokal betydelse, t.ex. Ansgar. Kyrkans åminnelse av helgonen firades eljest numera på den sammanfattande Alla helgons dag den 1 november. Dessutom hade apostlarna en särskild dignitet i kyrkans historia. Firandet av Petri och Pauli dag den 29 juli borde återupptagas såsom en dag, då kyrkan särskilt erinrade sig »den apostoliska tiden, som fortfarande har urbildlig betydelse» och då kyrkans grundläggning på jorden skulle utgöra firningsämnet. En martyrdag fanns redan under kyrkoåret: på Den helige Stefanus' dag, Annandag jul, påminde sig

³⁰ *Liturgik* I:123. Harnack 1877, s. 370f. understryker hur kyrkoåret i dess helhet har en kristologisk grundstruktur: Kristi förnedring och upphöjelse. Det utgör en »reflexionslose Evolution dieses Grundgedankes: rückwärts nach dem Dasein und Wirken des Herrn im Fleisch, vorwärts nach seinem Leben und Wirken im Geist in seiner Gemeinde».

³¹ »Kort sagt: kyrkan vill, icke i fäfänglig självbespeglning men till sin egen uppbyggelse på den lagda grunden, genom firandet av kyrkliga åminnelse dagar bringa till allt mera klart och levande medvetande hos sig själv, att hon är av sin Herre satt därtill att honom till ära vara den ena, heliga, allmänneliga och apostoliska kyrkan på jorden, vilken såsom sådan bildar förgården till den fulländade och förhålligade församlingen i himmelen». *Liturgik* I:123f.

³² Ullman i *Wäktaren* 1/6 1865. Cf. LGW 3:1, s. 526–532. Till Luthers och reformations-tidens uppfattning, se WA 6, 445, 33ff. och Lanseman 1939, Björkman 1957, s. 209–213.

kyrkan särskilt dem som gått i döden för tron och ställde upp dem såsom föredömen.³³

Särskilda dagar då missionen och reformationen utgjorde temat borde dessutom införas. Av praktiska skäl kunde de förläggas till redan förekommande dagar. Annandag pingst var genom sina perikoper särskilt lämpad som missionsdag. Årsdagen av den Augsburgska bekännelsens överlämnande inföll den 25 juni och en årlig reformationsfest kunde därför lämpligen förläggas till dagen innan, Midsommardagen; texterna denna dag föreföll Ullman ganska ändamålsenliga för en sådan anordning.³⁴

Initiativet till en särskild reformationsdag i det svenska kyrkoåret har brukat tillskrivas professor C.W. Skarstedt, som vid KM 1888 inlämnade en motion i ärendet.³⁵ Redan 1874 hade Ullman således framfört samma förslag i *Liturgik*.³⁶ Hans agerande för en reformationsdag stannade emellertid inte vid detta. I den första årgången av den av honom och sedermera biskopen K.H. Gez. von Schéele i Visby utgivna *Tidskrift för kristlig tro och bildning* (1883) hade Ullman med anledning av det samma år inträffade fyrahundraårsminnet av Luthers födelse publicerat en i sammanhanget tidigare inte uppmärksammas längre artikel om »Svenska kyrkan och Luthersjubileet».³⁷ Han gjorde där en sammanfattning av kyrkans situation. Den var en »tummelplats för separatism och sektväsen» och de »skyddsmedel mot kyrkliga söndringmakare och svärmare» som funnits i kyrkolagstiftningen hade ryckts undan.³⁸ Lutherjubileet borde firas, inte som en hjältefest, utan som en besinningens dag, då »åtminstone den del av vårt kristliga folk, som ännu icke är fullständigt berusad av den falska andligheten, väcktes upp till att bättre än hittills känna och värdera sin av Herren så rikt välsignade moder, den ev.-lutherska kyrkan» och till att värna den från angrepp från sektväsen, separatister och romersk katolicism.³⁹ Ullman underströk »att det *icke* är *Luther*, vår kyrka skall fira», utan den »kristenhetens

³³ *Liturgik* I:123–130. Ullman kan här på flera punkter indirekt sägas kritisera 1772 års helgdagsreform. Cf. härtill Björkman 1957, s. 213–216.

³⁴ *Liturgik* I:127 och 129. Ullman diskuterar blott i förbigående den böndagarnas differentiering, som just påbörjats när *Liturgik* utkom 1874: det var visserligen praktiskt, men endast att betrakta som en interimslösning att förvandla en bot- och böndag till missionsdag. Om böndagarnas historia och differentiering, se Lindberg 1937, s. 486–492, Murray 1968.

³⁵ KM 1888, mot. 21. Till Reformationsdagens historia, se, förutom i n 34 nämnda arbeten, Jarlert 1980. Härtill dock även n 47 nedan.

³⁶ *Liturgik* I:127 och 130n.

³⁷ Ullman 1883c. Artikelns publicerades utan författarnamn och anges i innehållsförteckningen i TKTB I vara skriven »Af Red.» Att Ullman är författaren framgår av hans egna uppgifter hos Lundblad 1924, s. 98.

³⁸ Ullman 1883c, s. 254 och 257.

³⁹ Ullman 1883c, s. 264.

återupprättelse och rening» som Gud låtit ske genom reformationen. Det skulle vara fråga om en bekännelsens högtidsdag i kyrkan, och den borde firas på samma sätt i alla landets kyrkor, framhöll han. Genom en sådan gemensam manifestation uttryckte den kyrkans enhet och motvarade sin »idé» och sitt »syfte». ⁴⁰

I en andra artikel, som inte heller den varit föremål för uppmärksamhet när det svenska kyrkoårets utveckling undersökts, återkom Ullman i TKTB:s sista häfte samma år till ämnet. Artikeln hade överskriften »Om införande av en årlig reformationsfest». Han anknöt där till vad han tidigare sagt om jubileumsfirandets rätta karaktär. Nu var det lämpligt, att en årlig dag med samma syfte infördes; Svenska kyrkan var den enda i lutherdomen, som saknade en sådan. Artikeln uppehöll sig främst vid de kalendariska frågorna. När under kyrkoåret skulle en reformationsdag förläggas? Söndagen närmast efter den 31 oktober – tesspikningsdagen – var olämplig, eftersom reformationsfesten då skulle sammanfalla med Alla helgons dag; detta var liturgiskt otillfredsställande. I stället återkom Ullman till sitt gamla förslag i *Liturgik*: Midsommardagen borde bli en reformationsdag. CA hade en gång överlämnats dagen därpå och i den svenska reformationshistorien hade Västerås recess undertecknats vid midsommartid. Johannes döparens födelse, dagens gamla firningsämne, var av mindre vikt, och Midsommardagen kunde såsom helgondag ersättas med Allhelgonadagen, såsom martyrdag med Stefanusdagen och som »preliminär Kristusfest i väsentlig mån genom Mariæ bebådelsedag». Texterna behövde emellertid inte ändras. Det var fråga om en motivförskjutning. Till detta kom, att en reformationsdag mitt i sommaren i hög grad skulle bidra till att underlätta den folkmässiga karaktär, som borde prägla en sådan dag. Den folkliga midsommarfesten skulle lätt ingå förening med en kyrklig reformationsfest i det fria. ⁴¹

Med facit i hand kan man naturligtvis fråga sig, varför inte Ullman, i likhet med Skarstedt några år senare, omedelbart kopplade samman sitt förslag till en reformationsdag med den böndagsdifferentiering som påbörjats. Innan vi går att söka svaret på den frågan, måste något om den återstående delen av kyrkoåret sägas.

Förutom dagar av det slag som hittills diskuterats innehöll kyrkoåret också sådana helgdagar, som Ullman efter Harnack benämnde »kyrkliga kasualdagar». Etymologiskt hänger ordet samman med lat. *casus*, 'tillfällighet'. Det var här fråga om en typ av dagar, där kyrkan manifes-

⁴⁰ Ullman 1883c, s. 267.

⁴¹ Ullman 1883b. Ang. författarskapet, se Lundblad 1924, s. 98.

terade sin relation till skapelsen och det borgerliga samhället; firnings-
ämnena var präglade av den folkmässighet, som diskuterats i kap. 9b.⁴²
Kasualdagarna var således orienterade utifrån den första trosartikeln.
Till dagar av denna typ räknade Ullman qvatember- och rogations-
dagarna, vilkas motiv sedermera hade övertagits av de årliga bot- och
böndagarna. När Ullman i *Liturgik* föreslog, att en särskild kyrklig
skördefest årligen skulle hållas, föreföll det honom lämpligt, att den
förlades till den fjärde böndagen, som brukade infalla just när skörden
hade bärgats. Texterna denna dag hade sedan länge präglats av tacksä-
gelsemotivet.⁴³

Att kyrkan särskilt markerade det borgerliga årsskiftet var naturligt.
Nyårsdagen är Juldagens oktav och enligt evangelietexten en Kristi
omskärelses dag; detta motiv lät sig mycket väl förenas med årsskiftets
kasuella: »Jesusnamnet [...] är den tröstrikaste och innehållsrikaste in-
skriften över ingången till den nya tidsrymden». Att däremot efter
utländskt föredöme söka göra nyårsafton till en dag ägnad de dödas
minne var inte nödvändigt i vårt land, där Allhelgonadagen räddats
»undan det rationalistiska tidevarvets förhärjelser».⁴⁴

En typ av kasualdagar med utpräglat samhälleligt motiv var sådana,
där kyrkan i sin gudstjänst manifesterade sitt deltagande i »statens
angelägenheter och folkets politiska liv». Som exempel på sådana dagar
nämnde Ullman sammanfattningsvis regentens födelsedag, kyrkliga
kröningsfester och segerjubileer. Att en särskild kyrklig skolfest inför-
des vore önskvärt; traditionellt hade, påpekade han, en sådan firats på
Gregoriusdagen den 12 mars. Emellertid var ett »återställande av den-
samma snarare att önska än att hoppas».⁴⁵

När den skillnad Ullman såg mellan åminnelse- och kasualdagar nu
klarlagts är det möjligt att finna en rimlig förklaring till den nyss ställda
frågan: När han ursprungligen förde fram förslaget om en reforma-
tionsdag, varför knöt han då inte an till böndagsinstitutet?

Åminnensedagarna i kyrkans år var ägnade kyrkans reflexion över

⁴² *Liturgik* I:131–136.

⁴³ Cf. Lindberg 1937, s. 487, Bringéus 1968, s. 122ff.

⁴⁴ *Liturgik* I:135. Ullman polemiserar här mot den tyska »Totenfest». 1816 hade Fredrik Wilhelm III av Preussen proklamerat att en »allgemeine religiöse Totenfeier» skulle årligen firas till minnet av dem som stupat i kriget mot Napoleon. På många håll förlades den till kyrkoårets sista dag, på andra till nyårsafton. Se härtil främst Graff 1905/06, vidare Graff 1939, s. 83–87, Kressel 1941, s. 9ff., Rietschel & Graff 1951, s. 178ff. Kliefoth menade att en fest av detta slag till de dödas minne hade uppstått »nur aus der dogmatische Confusion der Union von der modernen Sentimentalität», KLA 8, s. 259.

⁴⁵ *Liturgik* I:136. Gregorius var skolans skyddspatron. Kröningsfesten var aktuell i sam-
tiden: *Liturgik* utkom året efter Oscar II:s kröningar.

sig själv, sin historia och kallelse. Det var bland dem Reformationsdagen hörde hemma. »Bot- och böndagarna» var i enlighet med hans definition typiska kasualdagar. Att missionsmotivet tillagts den tredje böndagen uppfattade han i *Liturgik* som en typisk nödlösning.⁴⁶ En böndag kunde således, i konsekvens med den uppfattning Ullman hade vid denna tid, inte rymma ett åminnelsemotiv med mindre än att kyrkoårets struktur sprängdes sönder. Därför var det inte naturligt för honom att finna en lämplig reformationsdag bland kasualdagarna. De var dagar av helt annan typ. För Skarstedt var den distinktionen inte aktuell. I sin motion föreslog denne, med en motivering, som i mycket liknar den Ullman fört fram i TKTB »söndagen efter den 31 oktober eller denna dag själv», desutom också – eftersom böndagarnas karaktär både försvagats genom deras förläggning till söndagar, och förändrats genom att en missionsdag redan införts – alternativt till den »2:dra så kallade 'böndagen'».⁴⁷

Sedan saken emellertid diskuterats i KM 1888 och detta funnit Andra böndagen vara lämplig som reformationsdag ställde sig Ullman solidarisk med dess uppfattning. I en dubbelartikel i *Vårt Land* i november samma år gav han sin ändrade mening till känna. Han var alltför angelägen om att en reformationsdag verkligen infördes för att på detta stadium ta upp en principstrid om dess förläggning. Kyrkan behövde en sådan dag för att besinna sig på sin evangelisk-lutherska bekännelse i en tid, då de »reformerta sekterna, framför allt metodismen och baptis-men», bröt ned kyrkans tro och ordning och åstadkom andlig upplösning och då den romersk-katolska kyrkan beredde sig på att samla upp de därefter kringspridda spillrorna.⁴⁸ Visserligen var Midsommardagen utmärkt som reformationsdag, men på »praktiska grunder» fanns det dock goda skäl att gå in för Andra böndagen. Han förde fram ett par argument: dels kunde »kyrkoårets egentliga organism» lämnas orörd, dels – och det är värt att notera – skulle reformationsminnets årliga koppling till böndagsinstitutet medföra att predikotexterna över detta viktiga tema växlade varje år, vilket vore en både homiletisk och pastoral vinst av stort värde. Mission och reformation var temata av så

⁴⁶ *Liturgik* I:129.

⁴⁷ Skarstedt i KM 1888, mot. 21, s. 3, cf. Ullman 1883c, i sht s. 241–268. I utskottet (bet. 18) blev motionen avstyrkt under hänvisning till svårigheterna med att »ur kyrkoårets sammanhang» bryta ut en söndag eller att förlägga firandet till en vardag. Rudin reserverade sig i utskottet och yrkade på att man på Andra böndagen »då förkunnelsen av den rättfärdiggörande tron är ett av dagens huvudämnen, på något lämpligt sätt [måtte] erinra om reformationens stora välgärning». Så blev också KM:s beslut. Se härtil Lindberg 1937, s. 488f. och Jarlert 1980, vilka emellertid ej uppmärksammat Ullmans agerande för en reformationsfest.

⁴⁸ Ullman i VL 28/11 1888.

annorlunda och övergripande karaktär och av så hög angelägenhetsgrad, att det uppenbarligen försvarade att två av böndagarna ombildades till missions- och reformationsdagar.⁴⁹ Det var skäl nog för Ullman att inte hålla fast vid sin ursprungliga uppfattning i ärendet.

Ullman uppfattade således kyrkoåret som ett organiskt uttryck för kyrkan själv. Det har inte bara en viktig uppgift i kyrkans liv, genom att det ger varje sön- och helgdag ett särskilt budskap, vilket står i en speciell relation till helheten. Det är också kyrkans sätt att förhålla sig till sig själv såsom Kristi kropp och till samhället och naturen. Kasualdagarna, Herrens år och åminnelsedagarna är relaterade till första, andra, resp. tredje trosartiklarna.⁵⁰ De har alla till uppgift att utifrån en bestämd motivkrets framställa kyrkans inre budskap. Kyrkoåret skulle därför i kyrkans liv inte vara präglad av stereotypi och enformighet, utan av en sådan liturgisk frihet och omväxling, som på ett tydligt sätt speglade den organiska mångfalden i dess trosliv.

Det stod därför också i strid med kyrkoårets idé när vissa söndagar inte hade egna eller fullständiga perikopserier, utan fick låna texter från andra dagar. Vid KM 1898 inlämnade Ullman en motion för att i detta avseende få till stånd en förbättring. 6 söndagen efter Trettondedagen övertog, när den förekom, sina texter från 27 söndagen efter Trefaldighet; dessa båda dagar får på grund av påskterminens beroende av månåret aldrig plats i samma kyrkoår. Kyrkolagen föreskrev vidare, att på de mindre högtidsdagar, som inföll på en söndag – det gällde Jungfru Marie kyrkogångsdag, Mikaelidagen och Allhelgonadagen – skulle den undanträngda söndagens evangelium utgöra predikotext i stadsförsamlingarnas aftonsång. Det är tydligt att Ullman uppfattade denna anordning som en söndersprängning av dagens kyrkoårsmässiga karaktär. Frågan om en revision av evangelieboken ansågs emellertid vid denna tid vara alltför tidigt väckt, varför motionen avslogs av kyrkomötet. Ullman upprepade kravet vid KM 1903, också denna gång utan resultat. Vid KM 1908 gick biskop H.W. Tottie på samma linje och kyrkomötet var nu välvilligare inställt. Kungl. Maj:t uppdrog åt Tottie att framlägga förslag till reviderad och kompletterad evangeliebok. Efter Totties frånfälle 1913 övergick uppdraget på domprosten J.Th. Bring, som framlade ett EBF 1915. Inte förrän efter ytterligare ut-

⁴⁹ Ullman i VL 29/11 1888. I *Liturgik*³ I:137f. (1901) har Ullman ändrat den tidigare skrivningen om böndagsdifferentieringen. Hans uppfattning om det hela som en interimslösning kvarstår dock. I princip har kyrkan nu endast *en* »bot- och böndag», den »första». Några hinder för att skörde festen förenas med kyrkans Tacksägelsedag föreligger dock inte. Tvärtom.

⁵⁰ Cf. LGW 3:1, s. 536f. och 556.

redningsarbete antogs för Svenska kyrkan en EB 1921; Ullmans ett kvartssekel gamla krav var då infriade.⁵¹

Sedan HB 1894 antagits framlades 1896 ett förslag till musik till den svenska mässan, utarbetat under ordförandeskap av Gunnar Wennerberg.⁵² Förslaget stadfästes året därpå. Redan strax efter tillsättandet av HBK 1888 hade Ullman i brev till ärkebiskopen framsynt yrkat på att en särskild musikkommitté »i förbindelse och samråd» med handbokskommittén skulle tillsättas; de båda kommittéerna borde arbeta parallellt. Någon musikkommitté bildades emellertid aldrig då.⁵³

MB 1897 gav emellertid endast antydningssvis uppgift om när de olika melodierna skulle brukas. Den var i förhållande till en konkret gudstjänst uppställd på ett mycket opraktiskt och oöverskådligt sätt. Musiken till varje mässmoment presenterades för sig; så var t.ex. tretton *Kyrie*-, sjutton *Laudamus*- eller tolv *Agnus Dei*-melodier hopade efter varandra utan anvisningar, som underlättade mässbokens liturgiska funktion.⁵⁴ För många präster torde det inte ha varit bekymmersfritt att använda den, något som omedelbart måste ha stått klart för Ullman. Han måste också ha uppfattat mässbokens disposition såsom präglad av oliturgisk regellöshet. I sin vittfamnande motion till KM 1908 om liturgisk-musikaliska bilagor till kyrkohandboken väckte han sålunda förslag om utgivande av en mässbok, av Ullman oegentligt kallad 'missale'. I MB 1897 saknades anvisningar för ett genomtänkt liturgiskt bruk av de många mässmusikstyckena. Nu borde, menade han, kyrkomusiken ordnas på ett sådant sätt, att man erhöi fyra olika serier, där gudstjänstens

⁵¹ Ullman i KM 1898, mot. 22, s. 15, upprepat i KM 1903, mot. 23, s. 9. Tottie i KM 1908, mot. 53. KL § 14:6 stadgade att »när årsloppet så medgiver» skulle evangeliet på 27 sönd. e. Tref. flyttas till 6 sönd. e. Trett. KL § 14:3 stadgade om hur det skulle förfaras när högtidsdag inföll på söndag. Se härtill Rodhe 1920, s. 32–36.

⁵² Om Wennerberg, se Svenson 1986, härtill s. 390. Ullman omtalar i ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 6, s. 1, ULUS, att Oscar II och ecklesiastikministern G.F. Gilljam sökte övertala honom att ingå i kommittén och bli dess ordförande. Ullman skulle även ge råd vid valet av ledamöter. Vid enskild audiens hos kungen avböjde Ullman ledamotskap med hänvisning till brist på »speciella musikaliska fackinsikter», men föreslog den för kungen ditills okände kyrkoherden Richard Norén (om denne, se nedan kap. 11c). Ullman nämner hur samtalet under audiensen berörde »vissa liturgiska frågor», där kungen visade »en viss sakkunskap och djup pietet», men där meningarna stundom var delade; kungen blev »vid ett tillfälle synbarligen något misslynt men lugnade sig strax åter» (Ullmans kursiv). Audiensen avslutades med att Oscar II »länge och vackert» på orgelharmoniet spelade egna fantasier vari olika koralmelodier flätades in. När Ullman tackade för den lilla musikstunden nämnde kungen rörd hur psalmer var hans »tröst i mången stund av sorg och bekymmer».

⁵³ Ullman till Sundberg 15/2 1889. Brevavskrift i volym »Hummel & Co», s. 18f., H:2, vol. 7, CSL, GUB. I svensk liturghihistoria var det först i HBK 1968 som ett sådant direkt liturgisk-musikaliskt samarbete kom till stånd, som Ullman här föreslog.

⁵⁴ MB 1897, passim. Se härtill Moberg 1932, s. 512ff.

musik angavs i följd från dess början till dess slut. Varje serie skulle motsvaras av en period av kyrkoåret.⁵⁵ En fastställd mässbok av det slag Ullman nu för fram hade Svenska kyrkan inte tidigare haft.

Den samma år (1908) tillsatta kommittén fick i uppdrag att utarbeta ett förslag i enlighet med de intentioner, som angivits i motionen. Sommaren 1914 utgav Ullman och kyrkomusikern i Hedvig Eleonora, John Morén, ett *Förslag till Missale för Svenska Kyrkan*, där ett urval av den antagna musiken anordnats för användning under jultiden, fastan, påsk- och pingsttiden samt trefaldighetstiden.⁵⁶

När förslaget till *Missale* 1915 låg på kyrkomötets bord, konstaterades emellertid, att någon särskild auktorisation härav inte var nödvändig. Den prästerliga avdelningen uttalade, att det endast var fråga om en »i det hela väl genomförd sammanställning ur den av Kungl. Maj:t gillade musiken till svenska mässan», vilken direkt kunde anbefallas.⁵⁷ Missale-förslaget var tillsammans med förslagen till hymnarium och vesperale distribuerat till församlingarna och torde därför snabbt ha kommit i bruk.

När en principiellt motiverad omväxling av mässmusikens karaktär motsvarande kyrkoårets olika tider genomfördes i det svenska gudstjänstlivet under senare hälften av 1910-talet, skedde detta således på initiativ av Ullman och i enlighet med de principer han och Morén fastlagt i 1914 års missaleförslag. När detta 1918 skulle tryckas i en andra upplaga, lät förlaget på eget initiativ orden *Förslag till* utgå från titelbladet, och boken utkom under titeln *Missale för Svenska Kyrkan*; någon skillnad vad gäller bokens dignitet föreligger således inte mellan de båda editionerna. Alltjämt var det dock fråga om en 'mässbok', inte ett fullständigt 'missale' i egentlig mening.⁵⁸

⁵⁵ Ullman i KM 1908, mot. 47. Ett 'missale' i liturgivetenskapligt vedertagen mening innehåller inte blott noter, utan också mässans samtliga för liturgens bruk nödvändiga texter och rubriker.

⁵⁶ Ullman & Morén 1914b. Se här till Moberg 1932, s. 514ff. Omständigheterna kring kommitténs sammansättning och tillkomst behandlas nedan i kap. 10d. Om Morén, se Åberg i SBL 25, s. 726ff.

⁵⁷ KM 1915, prästerl. avd. bet. nr 3, s. 9.

⁵⁸ I SKDB:s förlagskatalog 1922–23, s. 66, finns upptagen en bokserie med titeln »Liturgisk-musikaliska bilagor till kyrkohandboken. På Kungl. Maj:ts nådiga uppdrag utarb. av U.L. Ullman och John Morén: Missale för svenska kyrkan. Andra omarb. och tillökade uppl. [...] Vesperale för svenska kyrkan. Hymnarium för svenska kyrkan», som försåldes i skinnband med guldsnitt. I den bibliografiska klarhetens intresse skall noteras, att denna uppgift är oegentlig. »Liturgisk-musikaliska bilagor» är ingen boktitel, utan en av förlaget gjord katalogrubrik. Orden *Förslag till* ansågs onödiga eftersom missalet var sanktionerat och i bruk. »För korthetens skull» ströks därvid också motsvarande ord ur katalogen betr. vesperale och hymnariet (om dessa, se nedan kap. 10d och 11c). Se här till brev från UUB till SKDB 2/3 1923 och SKDB:s svar till UUB 5/3 1923, DD 74, UUBA, UUB. Benämningen »Liturgisk-musikaliska bilagor» härstammar från Ullmans motion i KM 1908, nr 49.

Vid jämförelse mellan den uppdelning i kyrkoårsserier som föreligger i missalet och Ullmans indelning av kyrkoåret i hälfter och kretsar framträder några skillnader. Första serien motsvaras av julkretsen, andra serien av påskkretsens fastetid. Tredje serien omfattar påsk- och pingstiden och överlappar således de båda hälfterna. Den fjärde serien skulle användas under trefaldighetstiden, en kyrkoårstid, som utgjorde endast en del av pingsthälften; den omfattar den av Ullman tidigare som en egen storhet avvisade s.k. festlösa delen av kyrkoåret. Han har i denna för praktiskt bruk gjorda indelning således inte tillämpat sin ståndpunkt, att Heliga Trefaldighets dag liturgiskt sett är Pingstdagens oktav. I den 1914 års serieuppdelning av kyrkoåret, som slår igenom i Svenska kyrkan, har Heliga Trefaldighets dags ställning understrukits, genom att den på ett självständigt sätt får inleda en egen serie. Mera i enlighet med Ullmans tidigare ställningstagande hade varit, om tredje serien omfattat tiden från Påskdagen t.o.m. Heliga Trefaldighets dag och den fjärde, allmänna serien börjat 1 söndagen efter Trefaldighet.

När Ullman på olika sätt verkade för att kyrkoåret skulle liturgiskt differentieras, skall alltså orsakerna härtill sökas i hans övergripande och grundläggande uppfattning om kyrkoårets funktion och teologi.

* * *

I nästa avsnitt av detta kapitel, 9c, skall Ullmans olika initiativ för att frihetsprincipen skulle göra sig gällande inom högmässans handboks-bundna delar undersökas. Först skall vi emellertid se hur Ullman, som en av pionjörerna i vårt land i modern tid, verkade för att kyrkoårets skiftningar skulle markeras genom paramentiken och dess olika färger.

En liturgisk färgpraxis hade inte reglerats i kyrkan förrän genom Innocentius III:s skrift *De sacra altaris mysterio* (före 1198), där han redovisade den praxis och den tolkning av färgerna, som förekom i Rom.⁵⁹ De färger det var fråga om var vitt, rött, svart (eller violett) och grönt. Först genom Pius V:s missale (1570) blev de föreskrivna för hela den romerska-katolska kyrkan, men lokala stiftstraditioner tilläts även långt här-efter leva vidare.⁶⁰ Vid reformationstiden fanns således endast ett av praxis reglerat bruk.

⁵⁹ PL 217, 799–802.

⁶⁰ Braun 1907, s. 728–749. Berger 1987, s. 309–346. Hellerströms uppgift 1932, s. 46 och 1961, s. 132, och efter honom många andra, att Innocentius skulle ha uppställt förpliktande regler för en färgkanon är alltså felaktig. Likaså Stolt 1964, s. 29, och Kilström, 1977, s. 54f., att påbud om färgkanon skulle ha utfärdats vid Vaticanum I. Hellerström 1932, s. 46 har uppenbarligen förväxlat Pius V och Pius IX.

Den lutherska paramantikens restauration kan dateras till hösten 1857 genom de föreläsningar Wilhelm Löhe då höll vid diakonissanstalten i Neuendettelsau över ämnet *Von Schmuck der heiligen Orten*. Undervisningen om detta stod inskriven i diakonissutbildningens läroplan, och Löhe ansåg, att förfärdigande och vård av paramenta hörde till diakonissornas uppgift. På nyåret 1858 bildades i Neuendettelsau en paramentförening och ett par år senare trycktes och spreds Löhes föreläsningar.⁶¹ Han gick där igenom kyrkorummets olika delar, dess inredning och utensilier, redogjorde t.ex. för altaret och dess textila utrustning och utsmyckning och för prästens liturgiska klädsel. Ett särskilt avsnitt var ägnat åt de liturgiska färgerna. Den färgkalender, som Löhe presenterade, innehöll, påpekade han, de färger, som förekom på 1100-talet även om vitt var känt redan från 300-talet.⁶² De var följande: vitt på festdagar ägnade Herren och hans moder, på bekännares minnesdagar samt vid jordfästning av små barn; rött på Andens utgjutandes festdag och på apostlarnas och martyrernas minnesdagar; svart på Frälsarens dödsdag och under dess förberedelsestid från Septuagesima till Skärtorsdagen, vidare under advent, på alla fastedagar och vid jordfästning; grönt var det kristna hoppets symbolfärg och skulle användas alla vanliga söndagar under året; blått var ett senare tillkommet alternativ till svart och kunde brukas under advent, på Septuagesima, vid vigilier och på kvatemberdagar (utom vid pingstkvatembern, då svart skulle användas). Löhe menade, att antependier i dessa färger borde finnas i varje kyrka. Någon rekommendation att återinföra casulan gör han inte.⁶³ Det var den medeltida färgkanon från Innocentius III:s tid och således den gängse romersk-katolska ordningen som Löhe – *mutatis mutandis* – presenterade för diakonissorna i Neuendettelsau och för den liturgiskt medvetna lutherdomen.⁶⁴

1867 anordnade han en paramantikens dag i Neuendettelsau, då frågan om den kyrkliga skruden behandlades ur teoretisk och praktisk aspekt. All paramantik var enligt Löhe motiverad utifrån sakramentet. »*Das Sakrament ist die Fülle und das gesamte Paramentwesen ist die Hülle*», hade han uttryckt det. Utan ett sakramentalt liv i församlingen var de

⁶¹ LGW 7:2, s. 557–578, om färgerna, s. 562. Se här till t.ex. Rosenberg 1939. Cf. oxfordrörelsens motsvarande betydelse inom anglikanismen, Berger 1986, s. 242–245.

⁶² Betr. Löhes konstaterande om det tidiga bruket av vitt, cf. Braun 1907, s. 754–760, som diskuterar förekomsten av vitt som liturgisk färg under förkarolingisk tid.

⁶³ Om Löhes paramantikverksamhet, se Deinzer 1892, s. 271–277, Ganzerts *Erläuterungen* i LGW 7:2, s. 739–772, Kressel 1952, s. 107–114; till den svenska paramantikens historia, se främst Stolt 1964 och Rosenberg 1979; beroendet från Löhe, se Rosenberg 1979, s. 170ff. Jfr Graff 1939, s. 65–71.

⁶⁴ Cf. t.ex. Meurer 1867, s. 51ff. Om den svenska utvecklingens beroende till denna bok, se Rosenberg 1979, s. 208–211.

kyrkliga textilierna bara som bjällerklang, då var deras budskap ihåligt och värdelöst (*hohl und nichtig*).⁶⁵

Redan under sin första period i Erlangen kom Ullman i kontakt med Löhe, och han tillbringade påsken 1865 i Neuendettelsau. Han var då i tillfälle att studera verksamheten i paramentverkstaden. Man gjorde där »allehanda kyrkliga sirater, altartäcken och mera sådant». Undervisningen i »gammalt och nytt» strävade efter att »rena och reglera smaken för kyrklig form och färg», kunde han berätta i ett resebrev i tidningen *Wäktaren*. Färgen och formen användes till Herrens pris, och man förstod att bruka det sköna *endast* som medel, »tjänande förhållande det stora ändamålet: Herrens ära och själs rädning». ⁶⁶ Ullman var påtagligt intresserad och tilltalad av vad han mötte.

De liturgiska färgerna i svensk tradition har varit föremål för ingående studier av Bengt Stolt.⁶⁷ Någon medeltida färgordning är inte bevarad. Stolt har emellertid visat, hur Innocentius' regler sannolikt aldrig slagit igenom i svensk medeltid; guldbrokad användes på de stora högtidsdagarna och rött var kyrkoårets neutrala färg i stället för den i dag gängse gröna. Under 1700-talet och än mer under 1800-talet var rött och svart de dominerande färgerna.⁶⁸

Redan 1879–80 hade paramenttillverkning börjat på diakonissanstalten Ersta i Stockholm och strax därefter inom föreningen Handarbetets vänner.⁶⁹ 1882 tog domkyrkokomministern M.E. Klingstedt i Göteborg initiativet till den s.k. Gamla Parament-Verkstaden och denne utgav

⁶⁵ Löhe till den i n 64 nämnde Moritz Meurer 17/6 1865, tr. i LGW 7:2, s. 580.

⁶⁶ Ullman i *Wäktaren* 1/6 1865, Ullmans kursiv.

⁶⁷ Stolt 1951, Stolt 1952, Stolt 1954, Stolt 1964, s. 28–36 och 122ff., Stolt 1965.

⁶⁸ Branting 1920, s. 190f., Stolt 1964, s. 31f., Johansson 1954; Lindquist 1955, s. 11 anför ett exempel från Katarina kyrka i Stockholm hur på 1850-talet rött användes på 1 sönd. i advent, Juldagen, Nyårsdagen, Påskdagen, Kristi himmelsfärds dag, Pingstdagen, Helga Trefaldighets dag, Jungfru Marie bebådelsedag och Fjärde böndagen. Svart var fastetidens färg, tidigare även Bönsöndagens. Grönt och vitt förekom ej. Motsvarande var förhållandet i Maria Magdalena kyrka, a.a., s. 8. Den tyske teologiprofessorn F.W. von Schubert, som 1819–20 reste genom Sverige, skriver i sin reseberättelse, att vid nattvardsgång var celebranten klädd »i full ämbetsdräkt, nämligen ovanpå den vita mässkjortan en vacker svart eller röd sammetshake (vanligen den senare); den andre prästen bär den vanliga dräkten» varmed torde förstås kaftan och prästkappa, Schubert 1825, s. 44. Aulén 1961, s. 81, omtalar från 1890-talets början hur svart mässkrud användes på Jul- och Påskdagen. Aulén 1952, s. 25 nämner från Lunds domkyrka hur ännu på 1910-talet i de fall då vit casula användes före predikan, denna efter predikan byttes mot svart vid de tillfällen då nattvard firades.

⁶⁹ Rosenberg 1979, kap. 5, påvisar intryck inte blott från Löhe och verksamheten i Neuendettelsau och en krets med omedelbara intryck därifrån, utan också från Herrnhut.

1883–84 ett månatligen utkommande *Parament-Verkstadens Bref*, där den teoretiska grunden för verksamheten gavs.⁷⁰ Redan i premiärnumret kom de liturgiska färgerna på tal. De »brandröda mässhakarna» borde utbytas mot violetta att användas »under kyrkoårets alla tider». Vita, av siden, borde komma i bruk vid kristusfesterna. På tal om den gröna färgen sade sig författaren gärna se denna hoppets färg »återerövråd» på kyrkoskruden, men förmodade att varken han eller läsaren skulle få uppleva den dag, »då man skall i svensk kyrka våga visa sig med *grön casula*».⁷¹ Artikeln är undertecknad med signaturen *B*, bakom vilken, som Anders Jarlert visat, dolde sig kyrkoherden i Vinberg, Gustaf Ludvig Björck, Ullmans barndomsvän och rese- och studiekamrat från Erlangen.⁷² I brev nr 2 infördes en artikel under rubriken »Paramentum», där en liturgisk färgkanon angavs: vitt för jul, Trettondedagen, påsk och Kristi himmelfärds dag, rött under pingsten, violett under advent och »fastlag», grönt under trefaldighets- och trettondedagstiderna, svart på Långfredagen och andra sorgefester. Mindre bemedlade församlingar kunde i förstone skaffa svart, röd och violett skrud.⁷³ Det är med färgen som med tonerna, säger den anonyme författaren – det torde vara Klingstedt, som här själv fört pennan – »hon *måste* skifta, om hon skall uttrycka olika själsstämningar». Om antependierna »gälla gamla kyrkliga föreskrifter, som böra följas emedan de äro väl betänkta», såges det. Det är återigen Innocentius' färgregler, som i sina huvuddrag återges. Det är här fråga om den första principiellt hållna färgkanon för Svenska kyrkan i modern tid.⁷⁴

⁷⁰ Om Klingstedt, se främst Jarlert 1981, vidare Lindblad 1927, Block 1940, Rosenberg 1979, s. 216ff., Jarlert 1984, s. 210–216. Cf. Jarlert 1983, s. 79. *Parament-Verkstadens Bref* anmälades av Ullman i TKTB 3 (1885), s. 84.

⁷¹ *Parament-Verkstadens Bref* 1 (1883), s. 2, förf:s kursiv.

⁷² Jarlert 1984, s. 211. Rosenbergs förmodan 1979, s. 218, att Klingstedt skulle ha använt signaturen *B* är alltså felaktig. Om Björcks intresse för paramenta, se Rosenberg 1979, s. 223f.

⁷³ Förf., som använder en triangel som signatur, är inte så djärv som Meurer 1865, s. 53, som i dylikt fall förordade rött som festfärg, *grönt* på vanliga söndagar och svart som uttryck för sorg. Då texten i långa stycken (s. 11) är identisk med Davidsson 1890, s. 18f kan detta utgöra ett indicium för att denne är förf. De fem färgerna återfinnes också hos Heüman 1889, s. 6, Troili 1889, s. 12, Beck 1890, s. 8.

⁷⁴ *Parament-Verkstadens Bref* 1 (1883), s. 10, förf:s kursiv. När G.T. Lundblad våren 1891 i Skara höll föredrag »Om kyrkliga prydnader och särskilt de s.k. paramenterna» följde han framställningen om skrudar och färgreglerna i denna uppsats mycket nära, stundom ordagrant. Föredraget trycktes som broschyr, Lundblad 1891 (se s. 15–18) och senare i tidskr. *Kyrkosången* 6 (1904). Om Lundblad, se Ahlson 1931, Liedgren 1931, Karlsson 1934, s. 127–130, Rosenberg 1979, s. 233, där föredraget omtalas, men beroendet ej observerats.

Ullman menade, som vi sett, att varje söndags individuella prägel skulle gestaltas i liturgin. När han i sin år 1900 »för Konfirmander och Konfirmerade i Svenska Evangelisk-Lutherska Kyrkan» utgivna *Kyrklig handbok* beskrev och förklarade kyrkoårets struktur och innehåll, mynnade kapitlet ut i en utredning om och ett försvar för »själva den växlande färgen på den med kyrkligt sinnrika stickerier smyckade beklädnaden av t.ex. altare, altarring, predikstolspulpet osv. (s.k. *parament*)». Vitt var julens, påskens (t.o.m. 1 söndagen efter påsk, dvs. Påskdagens oktav) och Jungfru Marie bebådelsedags och kyrkogångsdags färg; rött skulle användas under pingsten och – i konsekvens med Ullmans kyrkoårsstruktur i vilken denna dag uppfattades som Pingstdagens oktav – på Helga Trefaldighets dag samt på 2–4 böndagarna, Annandag jul, Mikaelidagen och Alla helgons dag. Grönt skulle brukas alla söndagar efter Trettondedagen och efter Trefaldighet. Violett var färgen för »advents- och passionstiden (utom dymmelveckan)». Svart skulle endast förekomma under denna vecka, således på Långfredagen, samt på Botdagen och vid jordfästning och sorgefester.⁷⁵

I den strax därpå utkomna tredje upplagan av *Liturgik* (1901) gav Ullman efter en tysk förlaga den teologiska tydningen av färgernas symbolik. Vitt symboliserade »det obrutna ljuset» och var ängla- och helgonfärgen. Rött var den majestätiska blods- och eldfärgen. Den använde kyrkan på sin födelsedag och uttryckte därmed sin grund i den helige Andes utgjutande genom eld och martyrernas vittnesbörd som »efterföljare av det för oss slaktade Guds Lamm». Grönt var »den alltid friska, för ögat så välgörande vardagsfärg» som återfinns i naturen och som därför också var kyrkans *color medius*. Violett var »en högtidligt allvarsam färg» som till skillnad från det rödas »jublande halleluja» uttryckte stillhet och samling. Den svarta färgen symboliserade sorg och botsmärtor.⁷⁶

⁷⁵ Ullman 1900b, s. 67 ('stickeri' = åld. synonym till 'broderi'; ty. *sticken* = 'brodera'). Meurer 1867, s. 53 säger uttryckligen att rött skall användas inte endast vid pingst, utan också vid dess oktav, Trinitatisfesten. Som framgår av det föregående kan Rosenbergs utsaga (1979, s. 162), att Ullman skulle vara »den förste svenske teolog, som vid denna tid berör frågan om paramenta i kyrkoårets liturgiska färger» inte stå oemotsagd. Björck och Ullman inspirerades samtidigt av Löhe och det var Björck, som först i vårt land presenterade Löhes färgregler. Cf. även Björck 1891, s. 19, som säger att de anförda färgerna »äro de av *Lutherska kyrkan* antagna» (Björcks kursiv.), cf. Heüman 1889, s. 6ff., Rosenberg 1979, s. 229; Agnes Branting 1893, s. 44, säger i en reseberättelse från Tyskland att de fem färgerna nu var »allmänt antagna» i protestantisk paramantik. Om hennes resa, se Rosenberg 1979, s. 244ff.

⁷⁶ *Liturgik*³ I:84. Ullman citerade eller återgav i referat framställningen hos Meurer 1867, s. 51ff.

Medan Björck och Klingstedt i en liten tidskrift avsedd för en trängre krets av intresserade experter fört fram de liturgiska färgerna är det Ullman som dels i en populärt hållen folkbok, dels i en för blivande präster avsedd lärobok i liturgik förde ut kunskaperna om de liturgiska färgerna. Hans färgregler är med några undantag i enlighet med de av Löhe övertagna romersk-katolska färgreglerna och en vidareutveckling av vad som tidigare presenterats i *Parament-Verkstadens Bref*. Varken Björck, Klingstedt eller Ullman synes emellertid ha varit medvetna om att en inhemsk lokaltradition förekommit i Sverige under äldre tider. De vidareförde via Löhe Innocentius III:s och Pius V:s färgregler till Svenska kyrkan. Med vissa justeringar har den sålunda presenterade färglistan blivit normerande för en alltmåra detaljerad svensk praxis.⁷⁷

Redan vid sitt första prästmöte, 1891, gav Ullman en antydan om sitt intresse för de liturgiska färgerna. Böndagarnas ensartade botkaraktär hade, som nämnts, under slutet av 1800-talet övergivits och en motivmässig differentiering kommit till stånd. »Då någon ovisshet förspors därom», tog Ullman i sin ämbetsberättelse upp böndagarnas liturgiska färg och omtalade, hur »det mest korrekta sättet numera» vore att använda svart endast på Botdagen, medan på övriga böndagar det var fritt att använda »någon av de andra festfärgerna».⁷⁸

De liturgiska färgernas årligen återkommande, regelbundna omväxling syftade enligt Ullman till att göra kyrkans år »ljuvt tilltalande» och omväxlande på samma sätt som en rytmisk årstidsväxling förekommer i det meteorologiskt reglerade året. En inlevelse i det skiftande innehållet i kyrkans år hade ett andligt värde med »städse ny välsignelse och ädelt uppfriskande andenjutning».⁷⁹

Att han i första hand ville låta fastetiderna återfå sin från det övriga kyrkoåret avvikande yttre karaktär, framgår vid en genomgång av protokollen från biskopsvisitationerna. Vid de tillfällen då dessa omnämner något om nya skrudar, är det ofta behovet av violett antependium –

⁷⁷ T.ex. hos Zettervall 1887, s. 67, Dahlquist 1927, s. 122f., Hellerström 1961, s. 133ff. Jfr Åmark 1922, s. 28f., som kritiserar en »senromersk eller nyare tysk-protestantisk tradition» såsom varken svensk eller allmängiltig, och diskussionen hos Stolt 1964, s. 115–119.

⁷⁸ PMH 1891, s. 61.

⁷⁹ Ullman 1900b, s. 67.

stundom i protokollet utsagt, att det var för bruk »i passionstiden» i stället för det vanliga röda – som påtalas.⁸⁰

Men detta förslag var också praktiskt-ekonomiskt motiverat. Den violetta färgen hade nämligen, ansåg Ullman, ett företräde före de andra liturgiska färgerna. Den var »högtidligt allvarsam», betecknade »sinnets stilla samling nästan mera uttrycksfullt än någon annan färg» och den var dessutom tilltalande för ögat. Hade församlingen således att prioritera vid valet av färg var det den violetta färgen som först skulle komma i fråga. Efter violett och rött var det lämpligen ett grönt antependium som borde inköpas, med »denna för synsinnet så välgörande vardagsfärg» som återfinns i naturen.

Det var hela tiden endast tal om inköp av antependier. Så långt som till propåer om inköp av casulor i de olika liturgiska färgerna vågade Ullman inte sträcka sig. Visserligen var detta ett ideal att sträva emot, men av ekonomiska skäl ouppnåeligt. »Icke ens i mer än tvenne färger lär någon församling hava lust att anskaffa dylika mässkrudar. Och det kan ingen undra på», skrev han 1902. Äger kyrkan däremot en »praktiskt värdig och vacker prästkappa» – vad Ullman avsåg med detta skall nedan visas i kap. 13d – vore det bättre att alltid använda den än att samtidigt ha olika färger på antependiet och casulan.⁸¹ En sådan färgblandning är inte liturgiskt möjlig.

Ullmans intresse för kyrkoåret och dess yttre markering har alltså en teologisk motivering. I *Liturgik* hade han klart deklarerat, hur frihets-

⁸⁰ Visit.prot. Hallsberg 1901, § 6, E III:43, Glanshammar 1901, § 6, E III:37, Nyköpings västra 1911, § 10, E III:85, Runtuna 1908, § 2: »att användas under advents- och passionstiden», E III: 93, Skagershult 1909, § 6, E III:97, Svennevad 1912, § 7: violett är »den mest användbara» färgen, E III:113. Till Toresund borde ett rött och ett violett antependium köpas, visit.prot. 1901, § 2, E III:120, och till Askersunds landskyrka ett svart och ett rött eller violett antependium, visit.prot. 1897, § 6, E III:1. I visit.prot. Bo 1901, § 5, E III:15 sägs att jämte den svarta altarklädnaden bör en röd eller grön sådan anskaffas »att under vissa delar av kyrkoåret användas, då kyrkan borde äga en gladare prägel»; detta är enda gången grönt uttryckligen nämns som alternativ färg. Vid några visitationer anmäler Ullman, att han gärna bistår med råd vid köpet. Allt i StrDA, ULA. Cf. Ullman 1902b, s. 121. Det är att lägga märke till, hur visitationerna i fråga så gott som uteslutande tilldrar sig efter sekelskiftet och sedan Ullmans spridda *Kyrklig handbok* utkommit. 1910–11 ställde Ullman sig i spetsen för en penninginsamling för anskaffande av grönt och violett antependium och violett bokdyna till Strängnäs domkyrka, StrTidn. 27/1 1911 (nr 8 B).

⁸¹ Ullman 1902b, s. 121. Flera gånger påpekar han vid visitationerna hur det var nödvändigt att köpa en ny casula: t.ex. Kumla 1897, § 7, E III:73, Lillkyrka och Ödeby 1907, § 2, E III:75, Skagershult 1909, § 6, E III:97, Nyköpings västra och Nicolai 1911, § 10, E III:85; i Svennevad 1912, § 7, E III:113 påpekar han att violett är mest användbart; till Toresunds kyrka bör två nya albor skaffas, visit.prot. 1901, § 7, E III:120, allt i StrDA, ULA. Uppenbarligen har användbar casula saknats i dessa kyrkor. Ekonomiska skäl vägde tyngre än rent liturgiska och talade för casulans avskaffande under förutsättning att prästkappan utbyttes mot en »lutherrock», Ullman 1902b, s. 121.

principen fordrade, att kyrkoårets olika tider skulle framträda genom omväxling i liturgin. Något tal om liturgiska färger är det emellertid inte då. Först ett kvartssekel senare, i den för lekfolk avsedda *Kyrklig handbok* behandlade han kyrkoårets skiftande texter, böner och melodier såsom naturligt sammankopplade med de färgregler, som inte är »utan betydelse». Inspirerad från Löhe bidrar Ullman till att allmän medeltida praxis, gällande romersk-katolska färgregler och tysk-lutherskt bruk av liturgiska färger införes i Svenska kyrkan. Härigenom vill han förhindra enförmighet och slentrian i gudstjänstlivet och låta kyrkoorganismens livsrytm få sitt naturliga uttryck i kyrkoårets omväxling.

c) Högmässan

I framställningen om begreppet 'frihet' har vi kunnat lägga märke till, hur Ullman sätter det i motsats till tvång och statiskhet. 'Frihet' i liturgiskt avseende innebär å andra sidan inte regellöshet och godtycke eller medgivande av subjektivt motiverade infall. Däremot skall församlingens huvudgudstjänst, högmässan, inte alltid tillgå på likadant sätt; variation är nödvändig. Frihetsprincipen tillgodoses dels genom att predikan – som ju är ständigt ny – alltid skall förekomma i den allmänna gudstjänsten, dels genom en av kyrkoåret reglerad omväxling mellan alternativa liturgiska moment.¹ Hur Ullman i sitt konkreta arbete på liturgins förnyelse låter denna frihetsaspekt göra sig gällande i högmässan, skall i det följande uppvisas.

1811 års högmässoritual kan utan tvekan karaktäriseras som en gudstjänst av mycket statisk karaktär. Kyrkohandboken erbjöd, utöver texter och böner ur evangelieboken, inga möjligheter till alternativa moment eller kyrkoårsmässig markering i liturgin. Detta förhållande var föremål för Ullmans återkommande kritik. Det ständiga uppreparandet av samma liturgiska formulär ledde till mekanisk och andelös slentrianmässighet, ja, till ett tautologiskt idisslande och liturgisk stagnation, menade han. I det följande skall klarläggas, hur Ullman sökte motverka detta och agerade för att åstadkomma en liturgiskt reglerad omväxling av högmäsoordningen. I sitt inledningsanförande i kyrkohandboksdebatten vid KM 1893 hade han framfört just »hänsynen till det kyrkliga året» som en av de grundsatser efter vilka kommittén arbetat.

¹ *Liturgik* I:42.

Liturgin borde »återspegla kyrkoåret i dess olika tidsavdelningar och dagar», sade han.²

I denna undersökning beröres i olika sammanhang Ullmans insatser för införande av introitus. Bland de motiveringar han framförde för detta, fanns också önskan om högmässans starkare *de tempore*-markering. Högmässan i HB 1811 började alltid på oföränderligt samma sätt genom den av ärkebiskopen J.A. Tingstadius anordnade sammanfogade läsningen av »Helig» ur Jes. 6:3 och det av honom förkortade *Laudamus*. Dagens kyrkoårsmässiga karaktär måste dock komma till uttryck redan i gudstjänstens början, fastslog Ullman i *Liturgik*. Detta skulle ske genom introitus. En av dess huvudfunktioner var att erinra församlingen om dagens särskilda plats i kyrkoårets framställning av frälsningshistorien, att understryka dess budskap och att hos församlingen väcka »den tillbörliga stämningen».³

Under sin långa insats som liturgiker lade Ullman flera gånger fram förslag till introitus. I en reservation till HBF 1893 presenterade han fjorton sådana för olika kyrkoårstider.⁴ En jämförelse med de introitus, som förekommer i C.F. von Boeckhs *Agende*, visar, att ungefär hälften av de av Ullman föreslagna helt eller delvis återgår på dessa.⁵ I kyrkomötets plenum underströk han, hur hänsynen till kyrkoåret varit en övergripande grundsats för kommittén vid dess utarbetande av förslaget. Kyrkoåret borde återspeglas i gudstjänsten. Det var ett pedagogiskt syfte att församlingen fostrades till inlevelse häri. Om kyrkoårets omväxling fick göra sig gällande i gudstjänsten, skulle detta motverka slentrian och stagnation.

Förslag till introitus var emellertid ingenting nytt. Föregående kyr-

² *Liturgik* II:2:98. Ullman i företalet till HBF 1892, s. III, Ullman i KM 1893, s. 535, i KM 1915, nr 12, s. 23f. Den rom.-kat. mässan hade i nämnda avseende företrädare före den ortodoxa liturgin, i det att den, om än i alltför liten utsträckning, erbjöd kyrkoårsmässig omväxling, menade han, *Liturgik* II:2:39.

³ *Liturgik* II:2:116, *Liturgik* II:1:176.

⁴ Med dennes egen terminologi var det introitus för följande dagar och kyrkoårstider Ullman föreslog: 1. Söndagarna i Advent; 2. Juldagarna samt söndagen efter Jul; 3. Nyårsdagen samt söndagen efter Nyår; 4. Epifaniasdagen (Trettonde dag Jul) samt söndagarna efter Epifanias; 5. Passionstidens söndagar samt Långfredag; 6. Påsktiden och söndagarna efter Påsk; 7. Kristi himmelfärdsdag; 8. Pingstdagarna; 9. Hel. Treenighetssöndag; 10. Söndagarna under Trinitatistiden ävensom Marie kyrkogångsdag, Marie bebådelsedag, Johannes döparens dag, Michaelisdag och Alla Helgona dag; 11–14 1. -4. Böndagen. HBF 1893, s. VIII–XIII. Löhe lämnade i sin *Agende* (LGW 7:1, s. 111–123) förslag till introitus för kyrkoårets alla sön- och helgdagar, 58 st., Kliefoth 1847, s. 254–256 8 st., Boeckh 1870, s. 19–32 39 st.; introitus förespråkades av Zetzschwitz 1876, s. 431ff., Harnack 1877, s. 461ff.

⁵ Boeckh 1870, s. 10–32. Det gäller av de i n 4 uppräknade nr 2, 3, 4, 7 samt Missionsdagen.

komöte, 1888, hade till Kungl. Maj:t gjort ett principuttalande, att i kyrkohandboken borde ingå sådana »för högtidsdagar och de olika festcyklerna». ⁶ Något beslut om introitus blev det emellertid heller inte vid KM 1893.

Femton år senare återkom Ullman. I en motion till KM 1908 lade han ännu en gång fram det förslag han presenterat i reservationen till HBF 1893. Syftet med introitus var, sade han återigen, att dagens »firningsämne och karaktär» skulle markeras omedelbart i gudstjänstens början. Högmässans ingress var enförmig och stereotyp, och »omväxling, fyllighet och skönhet» skulle uppnås genom den förändring han föreslog. ⁷

Nu väckte Ullmans idé anklang. Kyrkomötets prästerliga avdelning fann det så »särdeles tilltalande», att detta inte endast tillstyrkte motionen utan också uttalade, att några hinder inte skulle föreligga, att tjänstgörande präst från altaret läste liturgens partier under det att församlingen svarade med sång. ⁸ Utan debatt beslöt kyrkomötet att uttala sig i enlighet med vad den prästerliga avdelningen föreslagit. Frågan var därmed emellertid inte ur världen. Biskoparna Ahnfelt och därefter Billing fick, som tidigare nämnts, – och med vad Ullman uppfattade som förbigående av sin person – av Kungl. Maj:t i uppdrag att utarbeta ett färdigt kyrkohandboksförslag, ⁹ medan Ullman fick ingå i den kommitté, som skulle utarbeta de liturgisk-musikaliska bilagorna till kyrkohandboken. Vad gällde introitus gick de båda kommittéernas uppdrag in i varandra.

I februari 1913 tog Ullman kontakt med Billing. Han hade nu »ägnat förnyat *mer än någonsin förut ingående bibliskt liturgiskt studium*» åt introitus och översände till Billing ett överarbetat förslag med nitton texter för olika kyrkoårstider. En del av förslagen var helt nya, andra var omarbetade, ytterligare andra identiska med reservationen 1893 och kyrkomötesmotionen 1908. Bl.a. hade Johannes döparens dag, Mikaelidagen och Alla helgons dag – vilka tidigare föreslagits ha gemensam introitus med trefaldighetstiden – nu fått individuella texter. Likaså hade – som Ullman uttryckte det – »den s.k. Domssöndagen» fått egen introitus såsom »sista söndagen efter H. Treenighetssöndag». Till skillnad från de tidigare förslagen var *Gloria Patri* uteslutet från fastans, Botdagens samt även trefaldighetstidens introitus. ¹⁰

Med stor besvikelse mottog Ullman Billings besked, att denne avsåg

⁶ KM 1888, prästerl. avd. bet., litt. C, s. 8. KM 1888 skr. 31, s. 43.

⁷ Ullman i KM 1908, mot. 69.

⁸ KM 1908, prästerl. avd. bet. 10, s. 6.

⁹ Se ovan, kap. 9d, n 42.

¹⁰ Ullman till Billing 22/2 1913, textförslagen i bilaga härtill, GBS, LUB.

att i sitt förslag endast presentera tre introitus. Ullman fann detta vara en mager och tarvlig form för verkställande av kyrkomötesbeslutet. Hans eget ursprungliga förslag kunde inte anses överdrivet. Det innebar »blott växling, reglerad efter högtidsdagarna och väsentligen begränsad till det s.k. festliga halvåret». Billing företrädde enligt Ullmans mening en liturgiskt föråldrad ståndpunkt och hade inte kommit att »tillräckligt följa och behålla 'känn' med utvecklingen» i församlingarna och han sökte i sitt svarsbrev beveka Billing att gå med på sin linje. I det rådande liturgiska läget var denna, menade han, närmast en livsfråga för kyrkan; allt vad som »enligt vår kyrkas art och traditioner» kunde göras måste nu till, för att gudstjänsten skulle bli »livaktigare, tilldragande» framför allt på de yngre. Eljest riskerade man att kyrkorna helt tömdes.¹¹ Billing lät sig emellertid inte övertalas, och i det kyrkohandboksförslag denne i april 1913 överlämnade förekom följaktligen introitus endast för Jul-, Påsk- och Pingstdagarna.¹²

För Ullman var emellertid slaget därmed ännu inte förlorat. Billings förslag sändes ut på remiss. Två år senare fick denne uppdraget att göra ett nytt förslag, med hänsyn tagen till vad som framkommit i remissutlåtandena.

Under tiden hade Ullmans och Moréns *Förslag till Missale för Svenska Kyrkan* hunnit utkomma på sensommaren 1914. Med hänvisning till att KM 1908 bifallit Ullmans motion i ärendet,¹³ hade de båda kommittéerna ansett sig vara »förlpliktade» att presentera så pass många introitus, »att de på ett omfattande sätt kunna återspegla kyrkoårets fester, helgdagar och heliga tider».¹⁴ Hela det förslag med nitton introitus, som Ullman 1913 översänt till Billing återfanns, försett med noter, i missalet.¹⁵ Medan Billings handboksarbete ännu pågick, passade Ullman således på tillfället att för Sveriges prästerskap och kyrkomusiker presentera hur *de tempore*-introitus i detalj var tänkta att fungera.

I det nya förslag till kyrkohandbok Billing var färdig med i maj 1915, var dennes inställning till nyheten i fråga inte fullt så avvisande som ett par år tidigare. Här presenterade han inte mindre än nio texter till introitus för olika högtidsdagar under kyrkoåret. De var samtliga hämtade från Ullmans förslag till missalet.¹⁶ På en principiellt betydelsefull punkt skilde sig emellertid förslagen åt. Ullmans avsikt hade varit, att

¹¹ Ullman till Billing 7/3 1913, GBS, LUB.

¹² HBF 1913, s. 9f.

¹³ KM 1908, skr. 39.

¹⁴ Ullman & Morén 1914b, s. IX, kurs. där.

¹⁵ Ullman & Morén 1914b, s. 94–119.

¹⁶ HBF 1915, s. 9–13.

introitus skulle vara kopplade till kyrkoårets olika *tider* och att de skulle följa på varandra enligt *de tempore*-principen. Billings förslag innebar, att introitus endast skulle förekomma på enstaka *högtidsdagar*.¹⁷ För Ullman var således meningen, att de skulle utgöra en för varje söndag eller kyrkoårstid avpassad inledning till högmässan, som skulle ange varje dags eller tids särskilda karaktär, dess »grundton».¹⁸ Billing inskränkte genom sitt förslag introitus' funktion till att på ett begränsat antal stora högtidsdagar markera den högsta liturgiska festgraden; de blev ett extraordinärt inslag i liturgin.

KM 1915 biföll det av Billing framlagda förslaget, som i detta avseende således till sitt innehåll egentligen var Ullmans. Blott i ett fall gjorde man en ändring. På förslag av domprosten Magnus Pfannenstill i Lund utbyttes den föreslagna introitus för Pingstdagen (versen ur Psalt. 68:19, »Kristus for upp i höjden, han tog fångar, han gav människorna gåvor» ansåg denne lida av »en rätt stor oklarhet») mot en parafras ur Joh. 20:17 samt 1 Petr. 3:22, »Kristus har farit upp till sin Fader och vår Fader [...]».¹⁹

När i HB 1917 introitus införes, är detta således ett tydligt resultat av Ullmans teoretiska och praktiska arbete för den svenska liturgins förnyelse.²⁰ Det var för honom en självklar konsekvens av den grundläggande liturgiska frihetsprincipen. Högmässans inledning fick inte vara »stereotypisk», utan skulle »växla under behörig hänsyn till den livfullt skiftande karaktären hos det kyrkliga årets tider och dagar».²¹

Vi står emellertid i sammanhanget inför en punkt hos Ullman, där det i ett avseende är svårt att finna en nöjaktig förklaring. I del II:1 av *Liturgik* framkastade han nämligen det förslaget, att mellan salutationen och *Oremus* vid epistel- och *postcommunio*-collectorna skulle förekomma kyrkoårsbundna versiklar, responsorialt utförda mellan präst och församling. Det innebar t.ex. att man på Påskdagen skulle sjunga:

Pr: Herren vare med eder
F: Med dig vare ock Herren
Pr: Herren är uppstånden. Halleluja

¹⁷ Där Ullman hade rubriken »Adventstiden» eller »Juldagarne samt Sönd. eft. Jul» angav Billing i stället »På 1 söndagen i Advent» resp. »På Juldagen» etc. Ullman & Morén 1914b, s. 94 och 96, HBF 1915, s. 9f. Cf. KM 1915 prot. nr 12, s. 5.

¹⁸ Ullman & Morén 1914b, s. IX.

¹⁹ KM 1915, prot. nr 12, s. 6f. Pfannenstill räknades till den s.k. liberala teologins förespråkare. Om honom, se Thomæus 1941, Carlquist 1952, Hammar 1972, s. 20–23 och passim.

²⁰ Lindberg 1937, s. 468 har i sin framställning av introitus' införande i HB 1917 inte uppfattat sammanhanget i det förhållande som här redovisats.

²¹ Ullman & Morén 1914b, s. IX.

F: Herren är sannerliga uppståndnen. Halleluja
Pr: Låtom oss bedja.

På Pingstdagen skulle följande växelsång förekomma:

Pr: Herren vare med eder
F: Med dig vare ock Herren
Pr: Skapa i mig Gud ett rent hjärta. Halleluja
F: Och giv mig en ny viss anda. Halleluja
Pr: Låtom oss bedja.

Vid *postcommunio*-collectan skulle tacksamhetsmotivet understrykas:

Pr: Tackom Herranom, ty han är mild. Halleluja
F: Och hans godhet varar evinnerligen. Halleluja.²²

Den presenterade idén hade Ullman hämtat från Boeckhs *Agende*, där en hel serie med collector och därtill knutna kyrkoårsbundna eller kasuellt orienterade versiklar återfinns.²³ Om den här sist återgivna versikeln noterar Ullman, att den är »rätt vanlig»; det är fråga om en direkt översättning från motsvarande ställe i Boeckhs *Agende*.²⁴

Det är när Ullman i kapitlet om den kyrkliga musiken i *Liturgik* diskuterar introitus' försvinnande ur den svenska liturgin, som han för versiklarna på tal. Han konstaterar därvid att introitus inte förekommit i den svenska högmässan sedan HB 1614. Det är skäl att utförligare citera hans argumentering:

Huruvida dess [*scil.* introitus'] återinförande numera skulle vara behövt, *torde väl kunna betvivlas*; helst som dess syfte att för församlingen framhålla den innevarande helgdagens betydelse i alla fall kan ernås genom de antifoniska språk (»versiklar»), vilka i närmaste förbindelse med de övliga hälsningsorden emellan liturgen och menigheten (Herren var med eder osv.) förekomma eller åtminstone bära i varje fullständig högmässoliturgi förekomma före den kollekta, som föregår epistelläsningen. På nu nämnda punkt i högmässan är det förvisso i sin ordning, att en antifoni av angivna beskaffenhet och innehåll finner sin plats.²⁵

Han betonar också att det inte är lämpligt med individuella versikelsrider för alla sön- och helgdagar under kyrkoåret, utan att en omväxling kan ske mellan ett mindre antal versiklar av allmän karaktär, och att endast de större högtidsdagarna borde förses med egna, av den typ som exemplifierats ovan.

Ullman är således i *Liturgik* II:1 (1876) inte beredd att förorda in-

²² *Liturgik* II:1:177n, cf. *Liturgik* II:2:130.

²³ Boeckh 1877:1, kap. 6, s. 63–127.

²⁴ Boeckh 1877:2, s. 85.

²⁵ *Liturgik* II:1:176f. Kurs. här.

troitus' återinförande i högmässoliturgin. Som en ersättning föreslår han versiklar »till omväxlande bruk», men med kyrkoårsprofilering endast i begränsad omfattning.

När han i del II:2 av *Liturgik* (1879) beskriver »Den kyrkliga församlingsgudstjänstens normala konstruktion» är den tveksamma inställningen till introitus övergiven, och han pläderar utförligt för dess införande: efter ingångspsalmen bör, när en kör finns att tillgå »introitus i egentlig mening» förekomma – »detta är det ursprungliga och riktiga sättet».²⁶ Förslaget till versiklar vid collectorna kvarstår.²⁷

Det är förståeligt, att en författare i ett under flera år utkommande arbete kan ändra eller modifiera sin uppfattning i en eller annan fråga, så som Ullman här gjort. Vid jämförelse mellan den första och de båda senare upplagorna av *Liturgik* framkommer emellertid det anmärkningsvärda förhållandet, att författaren låter det citerade stycket här ovan kvarstå oförändrat. Bristen på konsistens i framställningen blir inte justerad ens i den upplaga av *Liturgik*, som utkom 1905.

Ännu ett decennium efter det att Ullman eftertryckligt i HBF 1893 framfört förslag om *introitus*, lät han således tvivelsmålet om behovet härav stå oförändrat i sin mycket spridda liturgiska grundbok.²⁸

Här föreligger en uppenbar inkonsekvens mellan liturgisk teori och praxis, som inte låter sig logiskt förklaras. Det finns emellertid ingen anledning att dramatisera den enda mening, som det är fråga om. Att Ullman är den teoretiskt och praktiskt främste ivraren för introitus' återinförande har i det föregående klarlagts. Här diskuterade förhållande ändrar inte på detta. Vad gäller förslaget om versiklar är slutligen att notera, att detta inte återkom i de konkreta liturgiförslag Ullman i olika sammanhang senare kom att lägga fram. Däremot tog Rudin fasta på det. I det förslag till högmässoliturgi, som ur en annan aspekt skall diskuteras i kap. 11b, återfinns de av Ullman föreslagna versiklarna som en fotnot i samband med collectan.²⁹

Som *Confiteor* meddelade HB 1811 endast Olaus Petris syndabekännelse, vilken alltså skulle förekomma i varje allmänt skriftermål och i varje högmässa. Då skriftermålet omedelbart föregick högmässan lästes den alltså, som Ullman påpekade, »inom en och samma timma» i båda gudstjänsterna.³⁰ HBF 1892 menade, att enda rätta platsen för denna

²⁶ *Liturgik* II:2:116.

²⁷ *Liturgik* II:2:118 och 130.

²⁸ *Liturgik* II:1:176; *Liturgik*² II:1:193; *Liturgik*³ II:1:195.

²⁹ Rudin 1888, s. 8, cf. *Liturgik* II:1:177.

³⁰ HBF 1892, s. VIIIf., Ullman 1894a, s. 53, Ullman 1915b, s. 11. Till diskussionen om skriftermålet, se Eckerdal 1970.

syndabekännelse vore i skriftermålet och föreslog, att den syndabekännelse, »Barmhärtige Gud, allgode Fader», som enligt HB 1811 ägde rum från predikstolen efter predikan, skulle ersätta den gängse av Olaus Petri i högmässans inledning. Förslaget att inte mera bruka den klassiska »Jag fattig syndig människa» mötte starkt motstånd, och redan i HBF 1893 modifierade handbokskommittén sin ståndpunkt dithän, att bönen »Barmhärtige Gud, allgode Fader» fakultativt skulle få användas vid högmässa med nattvard. Den av Ullman kritiserade tröttnande upprepningen skulle därigenom undvikas. Så blev också stadgat i HB 1894. Det allt vanligare bruket att skilja nattvardsfirandet med dess skriftermål från söndagens högmässa, liksom att nattvardstillfällena blivit allt sällsyntare, gjorde emellertid denna möjlighet till liturgisk omväxling blott skenbar.³¹

Ullman menade, att likformigheten i högmässan vissa år kunde leda till extrema, ja, outhärdliga situationer: då Jungfru Marie bebådelsedag inföll på lördagen före Palmsöndagen skulle ritualen utföras sex gånger på tio dagar, prästens eventuella duplikationer oräknade. Det vore inte att begära, att församlingen skulle kunna lägga in sitt hjärta i ett så långt formulär, som på detta sätt upprepades dag efter dag, och det gick inte att klandra dem som »yttrar en viss leda» vid detta förhållande, påpekade han i kyrkomötesdebatterna.³² Det var nödvändigt med alternativa texter.

I *Liturgik* hade han från tyska kyrkoordningar givit exempel på ett par lämpliga syndabekännelser, som borde kunna komma till användning.³³ Vid KM 1915 motionerade han om införande av fyra olika alternativ vid *Confiteor* med angivande av hur de skulle omväxla *de tempore*. De förslag han lämnade var av olika typ: under advents-, jul- och trettondedagstiden skulle den nämnda bönen »Barmhärtige Gud, allgode Fader» användas, under fastan, på Botdagen och Jungfru Marie bebådelsedag en syndabekännelse byggd på Psalt. 130:1–6 och Psalt. 51:2–3; för påsktiden och pingst föreslog han, att en ganska avsevärt omarbetad och utvidgad version av Olaus Petris syndabekännelse skulle brukas; under trefaldighetstiden skulle denna användas i sin formulering enligt HB 1894 eller i en av Ullman gjord förkortning härav. Till syndabekännelserna var för varje serie fogad dels en inledande alloku-

³¹ I här omnämnda fall skulle enligt HB 1811 således inför samma gudstjänstförsamling tre syndabekännelser äga rum: i skriftermålet, i högmässans början och efter predikan. Därtill skulle altartjänsten efter predikan inledas med skrifteförmäningen »Öppnom andäktiga hjärtan». Ullman 1915b, s. 10 framhåller svårigheterna vid omväxling.

³² Ullman i KM 1908, s. 1059, KM 1915, nr 12, s. 22f. outhärdligheten betonas också av Ullman 1915b, s. 11f.

³³ *Liturgik* II:1:86f.

tion och dels, efter *Kyrie*, icke en formell avlösning men ett s.k. evangeliskt tröstespråk.³⁴ *De tempore*-omväxlingen följde den ovan nämnda uppdelningen av kyrkoåret i olika tidsserier.

När det av Gottfrid Billing utarbetade HBF 1915 i detta stycke inte innehöll någon ändring mot HB 1894, och då Ullman i kyrkomötets prästerliga avdelning inte fick gehör för sitt förslag, nöjde han sig med att i plenum föreslå, att de båda syndabekännelserna skulle få brukas efter fritt val, oberoende av om skriftermålet föregick högmässan eller ej. Med tre rösters övervikt avslogs hans yrkande.³⁵ *De tempore*-principen vid syndabekännelsen slog igenom i HB först genom beslut i KM 1920. Då infördes ett sammandrag av Psalt. 51, utfört och på förslag av faluprosten Gunnar Ekström, till fakultativ användning under fastan och på de stora högtidsdagarna. Ekströms motivering för detta var i princip den Ullman tidigare anförte. Motionens psalmförslag – förutom Psalt. 51 även Psalt. 130 – var detsamma, som Ullman framfört fem år tidigare.³⁶ Vid KM 1920 var emellertid Ullman själv, ehuru såsom biskop självskriven ledamot, under hänvisning till sin höga ålder inte närvarande.

Gloria- och *Laudamus*-momentet var i HB 1811 mycket knapphändigt. Efter *Kyrie* skulle prästen mot altaret sjunga orden »Ära vare Gud i höjden!», varefter församlingen sjöng en psalm. HB 1811 föreskrev ursprungligen inte – även om praxis inte torde ha ändrats – att det var psalmen »Allena Gud i himmelrik», som här skulle förekomma, såsom den alltsedan HB 1614 hade brukats; uttrycklig anvisning härom återinfördes emellertid redan 1860.³⁷ Det fornkyrkliga och egentliga *Laudamus* förekom inte alls. Också här var det således fråga om att ett och samma moment oföränderligt skulle upprepas i varje högmässa och utan frihet till omväxling. Ullman föreslog redan i *Liturgik*, att *Laudamus* skulle återinföras till bruk vid rikare och mera festligt anordnade högmässor. Risk vore eljest, att psalmen »Allena Gud i himmelrik» blev utnött och blott sjungen av slentrian. En »måttfull omväxling» skulle motverka faran; särskilt på de tre stora högtidsdagarna borde *Laudamus* brukas. Det hade föreslagits redan i HBFF 1854 och 1856, liksom också i HBF 1891. Vid KM 1893 fick Ullman, som nedan i kap. 12b skall visas, försvara *Laudamus*' teologiska tyngd och liturgiska hävd. I debatten anförde han också kravet på kyrkoårets liturgiska differentiering, som

³⁴ Ullman 1915b, s. 16–22.

³⁵ KM 1915, nr 12, s. 24 och 33.

³⁶ KM 1920, mot. 88. Om Ekström, se Billing 1951, Rönnegård 1955, s. 27–30.

³⁷ KC 26/10 1860.

ett gott skäl att låta *Laudamus* återfå sin plats i den svenska kyrkohandboken. Som en kompromiss kunde han emellertid tänka sig, att församlingen först sjöng den etablerade och välkända »Allena Gud i himmelrik», och att kören därefter fortsatte med det utförandemässigt inte lika lätta *Laudamus*.

Det hade i diskussionen hela tiden varit fråga om vad som numera kallas »stora» eller »äldre» *Laudamus*. Under debatten föreslog Gottfrid Billing den kompromissen, att såsom *Laudamus* skulle införas den ovan nämnda sammandragna version härav, som utarbetats av ärkebiskop Tingstadius som inledning till högmässan i HBF 1799 och som ingick i HB 1811.³⁸ Detta blev också kyrkomötets beslut.³⁹ HB 1894 innehöll således ett kort *Laudamus* med anvisning om dess användande på de tio största sön- och helgdagarna.⁴⁰

HB 1811 föreskrev vidare, att det var apostolicum, som skulle brukas, då läst *Credo* förekom. Kyrkohandboken medgav emellertid, att Luthers *Credo*-psalm alternativt fick användas; i *Liturgik* anmärker Ullman på tal härom, att bruket att sjunga tron dock »i vårt århundrade nästan alldeles upphört». Då apostolicum således så gott som överallt utslutande användes, ledde också detta till vad Ullman menade vara motsatsen till liturgisk frihet. Främst borde »det härliga Nicenum» åter komma i bruk i högmässan. Detta var »den ursprungliga» och i äldre tid allmänna *Credo*-formeln i mässan – apostolicum hörde egentligen hemma i dopliturgin – och den borde medges till användning på de större högtidsdagarna. Också *Credo*-psalmen ville han emellertid aktualisera och bibehålla; han föreslog att den – dock med reservationen »till äventyrs» – kunde brukas under de sju veckorna efter Påsk.⁴¹

I en reservation till HBF 1893 föreslog Ullman, att nicænum fakultatiskt skulle få användas på de tre stora högtidsdagarna och de fyra årliga böndagarna.⁴² Något beslut i den riktningen blev det inte då. Först tjugu år senare kom det att realiseras. Initiativet var då komministern Sam

³⁸ Billing i KM 1893, s. 601f. Till *Laudamus* i HBF 1799, se Leufvén 1919, s. 119, Nilsson 1928, s. 291ff., Helander 1934, s. 253ff.

³⁹ KM 1893, s. 603.

⁴⁰ Detta kortare *Laudamus* skulle således – i den mån det kunde »med tillgängliga krafter värdigt utföras» – förekomma på Juldagen, Påskdagen och Pingstdagen, samt på de årliga Reformations-, Missions- och Tacksägelsedagarna, ävensom på Adventssöndagen, Nyårsdagen, Himmelfärdsdagen och hel. Treenighetssöndagen», HB 1894. Cf. Ullman 1915b, s. 22f.

⁴¹ För påskens efterfirningstid använder Ullman termen quinquagesimaltiden, *Liturgik* I:106. Till det föregående, se *Liturgik* II:1:91f. Harnack 1877, s. 460f., menar att nicænum skulle användas på festdagar, apostolicum på kyrkoårets övriga dagar utom i trefaldighetstiden då *Credo*-psalmen skulle sjungas.

⁴² HBF 1893, s. XIII f.

Gabrielssons, som till Västerås' stiftsstämman 1915 motionerade om att nicænum skulle få brukas på de större högtidsdagarna och på Första, Tredje och Fjärde böndagarna, men utan att därför uttränga apostolicum eller Luthers *Credo*-psalm. Stiftsstämman beslöt uppdra åt det prästerliga ombudet vid kyrkomötet, Gunnar Ekström, att där motionera om saken, vilket också denne gjorde samma år.⁴³ De motiveringar, som i detta sammanhang framfördes för saken, överensstämmer med de av Ullman i *Liturgik* och i reservationen till HBF 1893 anförda.⁴⁴ När Ullman själv till KM 1915 lade fram ett eget förslag till högmässans liturgi, återfinnes emellertid märkligt nog inte nicænum däri.⁴⁵ Men kyrkomötets beslut blev i enlighet med den ekströmska motionen, och nicænum infördes i HB 1917.⁴⁶ Därmed tillmötesgick det ett gammalt önskemål från U.L. Ullman, motiverat utifrån det liturgiska frihetskravet: kyrkoårets skilda tider och festgrader borde markeras genom olika formuleringar av *Credo*.

Liknande kritik framförde Ullman mot bruket av den s.k. allmänna kyrkobönen. I HB 1811 förekom två alternativ bland de »Böner efter predikan», som lästes från predikstolen. Den senare av dessa utgjordes av en mycket utförlig, tidstypisk och för ändamålet nyöversatt bön från Kurland-Semgallen.⁴⁷ Ullman räknade det som en lycka att – så vitt han hade sig bekant – denna bön aldrig någonsin kommit till användning.⁴⁸ Under den tid då HB 1811 var i bruk, användes således endast en enda allmän kyrkobön, nämligen bönen »Dig, evige och allsmäktige Gud, all tings Skapare och beskärmare». Enda undantaget från denna regel var litanian, som skulle brukas på böndagarna. Också på denna punkt var det således nödvändigt med alternativa böner för att förhindra slentrian. HBF 1892 föreslog tre alternativa kyrkoböner, HBF 1893 dock endast två, en som skulle användas vid högmässa med nattvard, en annan vid högmässa utan nattvard. Kommitterade motiverade uppdelningens syfte: det var ett sätt att förebygga, att endast en enda

⁴³ KM 1915, mot. 10, vari Gabrielssons motion avtryckes. Se härtill Eckerdal 1970, s. 217f. Om Gabrielsson, se Hamrin 1973, s. 67–71.

⁴⁴ *Liturgik* II:1:91f., Ullman i HBF 1893, s. XIII f.

⁴⁵ Ullman 1915b, s. 24.

⁴⁶ Det må här noteras hur ännu Rodhe 1923, s. 99f. ser KM:s beslut om nicænum i HB 1917 såsom förhastat; nicænum skulle inte ha någon utsikt att slå rot i församlingarna och föreföll honom alltför arkaiserande.

⁴⁷ Tryckt i Königsberg 1735; om bönen och dess historia, se Helander 1934, s. 266f., där den också återges. Ullmans förmodan, *Liturgik* II:1:116, att den skulle vara författad av den som redigerade HB 1811 är således felaktig. Jfr även Leufvén 1919, s. 128–136 och därtill Helander 1934, s. 23.

⁴⁸ *Liturgik* II:1:116. Inte heller hade biskopen N.J.O.H. Lindström hört talas om att bönen verkligen använts, KM 1908, s. 1069.

kyrkobön uteslutande kom till användning.⁴⁹ Genom den utveckling, som gick mot att ett allt lägre antal högmässor firades med nattvard, hade kyrkohandbokskommitténs intentioner emellertid i praktiken fått föga genomslag.⁵⁰ I HB 1894 återfinnes endast en kyrkobön gemensam för högmässa med och utan nattvard. Dessutom förekom några högtidsböner avsedda för de större högtidsdagarna.

Vad gäller litanian konstaterade Ullman i *Liturgik*, att denna tidigare varit betydligt flitigare använd. Det fanns heller ingenting i dess innehåll, som gav anledning till ett så sällsynt bruk, som endast under böndagarna.⁵¹ HBF 1892 föreslog, att litanian skulle användas på de fyra böndagarna och dessutom under »söndagarna i passionstiden», dvs. fastan; den skulle dock inte förekomma i högmässa med nattvard. I HBF 1893 är dess användning inskränkt till Botdagen, fastan och Långfredagen om nattvard då inte hålles.⁵² Så blev också stadgat i HB 1894.

I sitt högmässförslag till KM 1915 upptog Ullman en rad kyrkoböner med anvisning på hur dessa skulle alternera efter kyrkoåret; omväxlingen skulle ske efter de fyra i kap. 10b nämnda serierna. Dessutom föreslog han för högtidsdagarna särskilda till firningsämnet bestämda högtidsböner.⁵³ Denna *de tempore*-orienterade bön måste dock vara proportionerlig till kyrkobönen. Den fick varken vara alltför vidlyftig eller alltför sammandragen. Han är således angelägen om kyrkoårsanknytningen i bönemomentet men vill undvika att momentets förbönsskarakter skymms undan.

Ytterligare ett exempel på vad Ullman uppfattade såsom en emot friheten stridande enformighet i kyrkohandbokens bönematerial utgjorde föreskriften, att samma collecta resp. evangeliebön skulle användas på samtliga böndagar. Att detta inte stod i överensstämmelse med Ullmans uppfattning om kyrkoårets idé och varje söndags individuella karaktär har framgått av det föregående. Det är således konsekvent att HBFF 1892 och 1893, liksom HB 1894, anvisade särskilda sådana böner för

⁴⁹ HBF 1892, s. 28–36, HBF 1893, s. 19f. och 26ff.

⁵⁰ Cf. kap. 9c.

⁵¹ *Liturgik* II:1:119. Till litanians historia, se Rodhe 1923, s. 225–227.

⁵² HBF 1892, s. 45, HBF 1893, s. 28. Ullman om litanian, se *Liturgik* II:1:117–120. Ett utvidgat bruk av litanian – »oftare» – yrkades redan vid KM 1878, mot. 48, av prof. C.W. Skarstedt. Det är här fråga om vad som senare kom att kallas litanians »längre form». En »kortare form» infördes först 1930. Se härtill Adell 1932, s. 12. Helander 1934, s. 282–293, Helander 1939, s. 402–423.

⁵³ Ullman 1915b, s. 39–47.

varje böndag.⁵⁴ Detta var också en naturlig utveckling, när nu böndagarna tematiskt differentierades.

Ett av de få ställen där HB 1811 erbjöd möjlighet till alternativ var *postcommunio*-collectan. Den återgav här två böner. HBF 1892 föreslog fyra sådana collector och HBF 1893 tre. De är alla återgivna utan i rubriken utsagd kyrkoårsanknytning, och prästen hade således möjlighet att fritt välja mellan de olika bönerna.⁵⁵ Inte heller när Ullman i sitt eget högmässöförslag 1915 presenterade fyra *postcommunio*-collector, angav han om eller hur de borde växla under kyrkoåret.⁵⁶

I nattvardsmässan hade ända fram till HB 1811 ordningen med salutation, *Sursum corda* och prefation bibehållits oförändrad. 1811 uteslöts prefationen, och instiftelseorden följde således omedelbart på responsoriet i *Sursum corda*. Redan HBFF 1854 och 1856 sökte reparera detta brott mot klassisk västerländsk liturgi och föreslog, att prefationen skulle återinföras, dels i anslutning till texten i HB 1693, dels i en kortare form. Även Waldemar Rudin hade i sitt förslag 1888 velat återinföra den.

När Ullmans liturgiska ordningsprincip nedan i kap. 11d skall klarläggas, kommer också hans insats för prefationens återinförande närmare att diskuteras. Nu är det frihetsprincipen och den liturgiska omväxlingen, som behandlas. Vi kan nöja oss med att konstatera hur – medan HBF 1892 föreslagit blott en enda prefation, en bearbetning från HB 1693⁵⁷ – HBF 1893 presenterade två prefationer med rubriker, som angav, när under kyrkoåret de skulle användas: »Från Passions-tidens början till och med Pingst» resp. »Under den övriga delen av kyrkoåret». Utan tvivel är detta regleringsförslag tillkommet på Ullmans initiativ och motiverat av hans strävan till kyrkoårsmässig diffe-

⁵⁴ Genom Ullmans i UUB bevarade arbetsexemplar av Boeckhs *Agende* (1870) går det, som Helander 1939, s. 336n, visar, att belägga varifrån han hämtar de i HB 1894 nyinförda collectorna för söndagarna. Impulsen till HB:s första alternativ på Botdagen är således säkerligen Boeckh 1870, s. 14; denna bön återfinnes i något bearbetad form ännu i HB 1942, cf. EB 1981, Askonsdagens collecta. När Helander ibid. förmodar att en bön hos Boeckh, s. 97f., påverkat Missionsfestens collecta i HBF 1892–HB1894 har han inte observerat att tydligt inflytande finns också från en annan missionsbön hos Boeckh, s. 25. Fjärde böndagens collecta i HBF 1892 (bearb. i HB 1894) förmodas av Helander ibid. vara ny; det synes dock otvetydigt, att en bön hos Boeckh, överst s. 88, har utgjort förlaga härtil. Att det är Ullman som initierat de i HB 1894 nyinförda böndagscollectorna är således ställt utom tvivel. Ullmans beroende av Boeckh betr. de differentierade evangeliebönerna påvisas av Helander 1939, s. 521n.

⁵⁵ Helander 1939, s. 342 och 354.

⁵⁶ Ullman 1915a, s. 32f.

⁵⁷ Helander 1939, s. 341, pekar på inflytelser även från HBF 1855 och Rudins förslag 1888.

rentiering av högmässans *proprium*.⁵⁸ Den prästerliga avdelningen vid KM 1893 beslöt emellertid att stryka de båda rubrikerna, och de båda prefationerna utgjorde i HB 1894 parallella alternativ. När Ullman i de senare upplagorna av *Liturgik* kommenterade HB 1894, låter han saken bero och nämner inte, hur han ursprungligen tänkt sig att de skulle omväxla. Inte heller i sitt eget förslag till högmässoritual 1915 föreslår han i detta stycke någon precisering av rubrikerna i gällande HB.

d) Bigudstjänsterna

Den liturgiska friheten skulle enligt Ullman emellertid inte endast komma till uttryck genom ett utbyggt *proprium* i högmässan. Som ytterligare ett exempel på hur han menade att detta skulle ske, skall nu något sägas om Ullmans strävan till omväxling mellan olika gudstjänsttyper i församlingens liv. Högmässan skulle inte vara den enda gudstjänstformen. Vid sidan om huvudgudstjänsten borde också firas olika s.k. bigudstjänster. Ullman behandlade dessa mindre gudstjänster i ett särskilt avsnitt i *Liturgik*.¹ Deras teologiska funktion skall nu undersökas.

Ullman indelade bigudstjänsterna i tre grupper: didaktiska gudstjänster, skriftermåls- och nattvardsgudstjänster samt vad han kallade liturgiska bönestunder.

Till de didaktiska gudstjänsterna räknade han dels s.k. bibelgudstjänster: aftonsång, veckopredikan samt de vanligt förekommande bibelförklaringarna; HB 1811 skilde mellan veckopredikningar över av prästen för tillfället självvald text (under fastan dock över passionshistorien) och kapitelförklaringar, vid vilka en bibelbok utlades efter *lectio continua*. Till samma gudstjänsttyp hörde dels också vad han kallade katekesgudstjänster, nämligen ottesång, »såsom de [*scil.* dessa gudstjänster] mestadels äro hos oss anordnade», samt nattvardsförhör. Katekesgudstjänsterna var ofta helt a-liturgiskt utformade. Ullman menade att någon form av altartjänst borde förekomma. Därvid borde bönerna till sitt innehåll ansluta till innehållet i det katekesstycke som behandlats, medan psalmerna och »en eller annan lämplig antifoni» skulle väljas utifrån kyrkoåret. Katekesgudstjänsterna var också lämpliga för undervisning om liturgin och om betydelsefulla epoker och gestalter ur kyr-

⁵⁸ HBF 1893, s. 21. Se härtill Helander 1939, s. 352 och n.

¹ *Liturgik* II:2:134–139.

kohistorien.² Ullman var angelägen om att katekesgudstjänsterna inte avsnördes från kyrkoåret; de fick inte sakna liturgisk *de tempore*-markering.

Skriftermåls- och nattvardsgudstjänster utgjorde en annan typ av bigudstjänster. Den liturgi Ullman förordade vid skriftermålet skulle vara kasuellt bestämd. Före skriftetalet borde läsning ur någon av Psaltarens botpsalmer förekomma, följd av en därtill anslutande växelsång och collecta.³ Kyrkoårsmotivet fick således vika för botmotivet, men kom senare till uttryck i nattvardsliturgin om denna utformades så som vi ovan sett vara Ullmans intention.

Den tredje av de grupper i vilka han indelade bigudstjänsterna tilldrar sig vårt särskilda intresse. Ullman ville återinföra »liturgiska bönestunder» bestående av bibelläsning och bön, kort *summarium* samt »kyrko-sång enligt alla dess olika arter».⁴ Vi möter här ett embryo till tidebönens renässans i Svenska kyrkan.

De liturgiska bönestunderna indelade han i två typer. De »enklare liturgiska stunderna» utgjordes av dagliga morgon- och aftonböner, var till en ordning förelåg i HB 1811.⁵ Ullman påpekade med rätta hur de var »till den grad torftigt anordnade» i kyrkohandboken. Någon liturgi förekom inte alls, utan prästen skulle förrätta hela gudstjänsten från predikstolen; i handboken gavs blott anvisning på vilka böner som skulle användas. Början till en förbättring såg han i de förslag som framlagts i HBFF 1854 och 1856. De var, konstaterade han, utarbetade »i någon mån» i anslutning till en äldre, god, luthersk matutin- och vesperordning.⁶ Som Dick Helander påvisat är det dessa förslag som vidareutvecklas till de ganska fylliga ritual för morgon- och aftonböner, att användas vid högtidligare tillfällen, som återfinns i HB 1894.⁷ Prästen skulle därvid bl.a. läsa en psaltarpsalm med *Gloria Patri* och – mellan *Benedicamus* och Välsignelsen – *Benedictus* resp. *Magnificat*, laudes' och vespers *cantica*.

Det var denna sistnämnda typ av bönegudstjänst, som Ullman ville

² *Liturgik* II:2:134f., cf. *Liturgik* II:2:78ff. Som exempel på hur en offentlig bibelförklaring vid denna tid gestaltade sig må hänvisas till Norborg 1928–29.

³ *Liturgik* II:2:136.

⁴ *Liturgik* II:2:136.

⁵ HB 1811, kap. 1: De offentliga Morgon- och Aftonbönerna. Se härtill Helander 1934, s. 272–282.

⁶ *Liturgik* II:2:136f., HBF 1854, s. 22–29, och fr.a. HBF 1856, s. 24–28. Cf. *Liturgik* II:2:75f., *Liturgik* II:2:85. Härtill, se Helander 1939, s. 384, som övergripande pekar på de tyska förlagorna. Cf. LGW 7:1, s. 92–98 och Thiele 1852, s. 26ff.

⁷ Helander 1939, s. 383–390.

föra fram. Han hade redan på sin första resa till Erlangen 1864 vid ett besök på diakonissanstalten i Dresden fått vara med om den och den tilltalade honom omedelbart. I brev hem beklagade han den Svenska kyrkan som var så fattig i liturgiskt avseende. Mellan raderna i brevet anar man hur drömmen om och inspirationen till en liturgisk restaurering börjar spira hos den tjugufemåriga doktor Ullman på teologisk upptäcktsfärd i tysk lutherdom.⁸

I Tyskland var gudstjänster med växelsång ur Psaltaren, bibelläsning och bön ingenting unikt eller främmande för de lutherska liturgikerna. I de gudstjänstordningar som på olika håll utgivits alltifrån 1800-talets mitt hade man, vad gäller bigudstjänsterna medvetet sökt anknyta traditionen framför allt från tidegårdens klassiska vesperliturgi.⁹ Theodosius Harnack hade i *Liturgische Beiträge* (1851) visat hur en luthersk matutin och vesper kunde gestaltas och han skulle i sin *Praktische Theologie* (1877) ge en historisk motivering till dessa gudstjänsters konfessionella legitimitet.¹⁰ Det var fråga om en annan gudstjänsttyp än såväl högmässan som den rena predikogudstjänsten.

Löhe hade i sin *Agende für Christliche Gemeinden* (1853) och i den pastoralt hållna *Haus-, Schul- und Kirchenbuch* (2, 1859) presenterat och motiverat ordningar för tideböner, främst matutin och vesper, och sökt

⁸ Ullman till modern 17/10 1864, ULUS. I diakonissanstaltens kyrka hölls, berättade han, »var söndagseftermiddag en s.k. liturgisk gudstjänst, så benämnd, emedan den huvudsakligast består av liturgi, dvs. kyrkosång och kortare kyrkoböner, alltsammans enligt den uräldsta mässordningen som av Luther ursprungligen bibehölls ifrån den äldre kristna kyrkan, men som sedermera nästan överallt åter kommit ur bruk. Här vankades nu mycken och god kyrkomusik, än utförd av Diakonisskören ensam, än av den samlade menigheten. Där förekom ock en kort Bibelförklaring av Pastorn i frågform. De särskilda styckena av denna för mig helt nya och egendomliga gudstjänst har jag nu varken tillfälle eller minne att beskriva, men om det hela måste jag säga, att det kvarlämnade ett muntrande och mycket angenämt minne. Ack huru fattig är dock vår kära svenska kyrka i detta avseende, i det liturgiska, denna ljuvliga kyrkomusik och sång, som dock är så mycket att värdera!» Därpå tillägger han, nästan urskuldande över vad han upptäckt: »Att vi däremot med avseende på Ordets predikan äro åtminstone lika rika som Tysklands folk, är å andra sidan lika sant. Härlig kyrkosång ha vi ock eljest redan vid flere tillfällen fått höra, såväl i protestantiska kyrkorna här, som ett par gånger i Katolska Hovkyrkan (söndag middag).» Högmässan i diakonissanstaltens kapell var genom de rytmska koralerna och den goda predikan »ovanligt upplivande och ljuvlig». I brev till modern några år senare, 26/1 1867, ULUS, står han fast vid sin föresats: »Min håg och intresse riktas alltlivligare åt kyrkomusikens förbättring i vår svenska kyrka, ty en förbättring av den är utomordentligt av nöden och är ej av ringa betydelse för vårt folks kyrkliga uppföstran»; för att fullfölja sina ambitioner började Ullman, då 30-årig, att ta pianolektioner. (Ullmans kursiv.)

⁹ Förutom de nedan nämnda, t.ex. Bunsen 1846, s. 401ff., Kraussold 1853, Schoeberlein 1865, s. 513–755, Herold 1875–93, Armknecht 1856.

¹⁰ Harnack 1851, Harnack 1877, s. 598 hänvisar till Bugenhagens KO.

göra dem tillgängliga för en bredare krets.¹¹ Ungefär samtidigt hade ett par lutherska präster i Hessen, C.G. Dieffenbach och Christian Müller utgivit ett omfattande *Evangelisches Brevier* (1857) med ordning för sex tideböner för veckans olika dagar. Också Kliefoth i *Liturgische Abhandlungen* (1861) och Zezschwitz i *System der Praktischen Theologie* (1876) hade visat hur tidebönen – det är främst matutinen och vespern de för fram – var en med luthersk gudstjänsteologi kongenial gudstjänstform. Den borde vid sidan av högmässan finna sin plats i församlingarnas liv.¹²

När Ullman i *Liturgik* gjorde sig till förespråkare för denna för det svenska prästerskapet och kyrkfolket obekanta gudstjänstform åberopade han sig på utvecklingen i Tyskland och på traditionen från kyrkans äldsta tid. Där man inte gått till överdrifter – polemiken riktar sig här tydligtvis mot rena konsertgudstjänster – hade man återupplivat »den gammal-lutherska matutinen och vespern». I *Liturgik* redogjorde han för deras konstruktion. Det vore önskvärt att man också i vårt land och då framför allt på de stora högtidsdagarna började fira denna typ av gudstjänst. Det myckna predikandet vid de stora helgerna kunde lätt leda till övermättnad och trötthet. Ja, det var fara värt, att församlingarna blev ihjälpredikade när de »bittida och sent» avkrävdes »enformigt predikohörande». Predikans stora kvantitet i Svenska kyrkan stod inte i rimlig proportion till den låga kvalitet som ofta förekom. Vid sidan av eller – vilket är värt att lägga märke till – i stället för någon predikogudstjänst var det lämpligt att fira en gudstjänst, som huvudsakligen var av liturgisk karaktär; vid extraordinära gudstjänster, t.ex. på jul- och nyårsaftonen samt vid skördevesper borde församlingen »förskonas» från predikan och få sin uppbyggelse endast genom bibelordet och kyrkans klassiska bön och sång.¹³

I enlighet med sin liturgiska frihetsprincip strävade Ullman efter en gudstjänstlivets differentiering. När han höll inledningsföredraget vid den stora prästkonferensen i Stockholm 1887 påtalade han eftertryck-

¹¹ LGW 7:1, s. 88–114, Löhe 1859, 2, s. 159–174. Som tredje del av sin *Haus-, Schul- und Kirchenbuch* (3, 1859) utgav Löhe ett av hans vän Friedrich Hommel utarbetat psalterium, med hela Psaltaren typografiskt ordnad för liturgisk sång (*medatio* och *punctum*) och med notbilaga. Se här till Kressel 1952, s. 45f. och 153f. Om Hommel, se Kressel 1929, s. 72.

¹² KLA 8, s. 164–199, 381ff., Zezschwitz 1876, s. 457–461, Dieffenbach & Müller 1857; deras breviarium riktade sig till prästerskapet och innehöll ordningar för matutin, laudes, pro pace (kl. 12), meditatio (kl. 15), vesper och completorium, samt psalterium, oratorium och hymnarium.

¹³ *Liturgik* II:2:137ff., cf. Ullman 1886d, s. 16. »I prediken ihjäl edra församlingar», hade Ullman hört Harnack utbrista till en grupp blivande präster, Ullman 1887, s. 30, Ullman 1901a, s. 179. I stället för predikan borde kort summarieläsning förekomma, *Liturgik* II:2:139. Som ex. på vad han avsåg, se *Die Württembergische Summarien*, 1878. Herold 1875, s. 2 påpekade i inledningen till sitt *Vesperale* risken för enformighet vid alltför mycket predikande.

ligt behovet av liturgiska bigudstjänster. Gudstjänster av annan struktur och typ än högmässan och den rena predikogudstjänsten var nödvändiga som komplement. Män och kvinnor kunde då sjunga *alternatim* och körsång omväxla med koralsång. Bigudstjänster av detta slag saknade högmässans »i viss mån petrifierande stelhets» och kunde för många utgöra vägen tillbaka till församlingens gudstjänstgemenskap. De skulle vara »gemytligt folkliga».¹⁴ Bigudstjänsternas uppgift var evangeliserande och inbjudande.

Impulserna hade Ullman hämtat från tidebönsförnyelsen på lutherskt håll i Tyskland. Att en *svensk* reformationstida tradition från Laurentius Petri fanns att bygga på var uppenbarligen okänt för honom. Konkret tog sig hans engagemang för saken uttryck i arbetet på ett svenskt vesperale. Vår uppgift är här inte att göra en genetisk eller formalliturgisk undersökning av den moderna svenska tidegärdsrörelses idéhistoria, framväxt och innehåll.¹⁵ Framställningen inskränker sig till att diskutera Ullmans vesperalearbete och hur det bör uppfattas i sammanhang med hans övergripande liturgiska principuppfattning.

Den 21 januari 1889 fyllde kung Oscar II 60 år. I Bollnäs hade prästerskapet beslutat att dagen skulle celebreras genom en »högtidlig liturgisk vesper». Man uppdrog åt folkskoleinspektören Richard Norén att efter tyska förebilder utarbeta en ordning för denna. Den gudstjänst, som hölls denna dag och som lockade tusentals deltagare har av den liturgi-historiska forskningen hittills räknats som den första vesperen i Svenska kyrkan i modern tid. Försöket slog väl ut och när i maj samma år Andra böndagen för första gången firades som Reformationsdag hade Norén utarbetat ännu en vesperordning, som följdes i Bollnäs och Hudiksvall och senare samma år vid en prästkongress i Torsåker i Gästrikland. I Maria Magdalena och Katarina kyrkor i Stockholm hölls ett stort antal vespergudstjänster under de första åren på 1890-talet.¹⁶

Vid lutherjubileet den 10 november 1883 – alltså fem år före vespergudstjänsten i Bollnäs – hade U.L. Ullman emellertid anordnat en

¹⁴ Ullman 1887, s. 30f. Herold 1875, s. 3, påpekade hur en bigudstjänst måste vara något annat än en stympad högmässa.

¹⁵ Detta är ännu ett outforskat område; litteraturen är mycket sparsam. Så nämner t.ex. Lindhagen 1972 inte alls och Kilström 1968 endast antydningssvis den tyska lutherska idébakgrunden till tidebönsens renässans i Svenska kyrkan.

¹⁶ Norén 1893, s. III f. I Hälsingland fanns redan vid denna tid »flerestades på landet ganska goda kyrkokörer», Norén till Daniel Rudin 12/3 1887, U 2505:bb:3, UUB. Ullman & Morén 1914c, s. V, säger att vespergudstjänster i Sverige »började framträda i början av 1890-talet». I UUB (sv. avd., okat., sign.: lit. 1800–1900 kaps.) finns ett femtontal tryckta agendor för vespergudstjänster i olika kyrkor från åren 1890–93; därefter blir strömmen av gudstjänstordningar allt stridare.

»festgudstjänst» i Göteborgs domkyrka, där ritualet anknöt till äldre liturgiska ordningar. Då denna gudstjänst tidigare inte observerats av den liturgihistoriska forskningen kan det finnas skäl att återge dess innehåll. Agendan trycktes i sin helhet i *Göteborgs-Posten* dagen innan. I sammandrag var den följande:¹⁷

Körsång: sv. ps. 46:1 och 8

Församlingssång: sv. ps. 134:2

Collecta

Bibelläsning: Rom. 3:19–28

Körsång: »Ära vare Gud i höjden» av Palestrina

Församlingssång: sv. ps. 182:2–3

Bibelläsning: Psalt. 46:2–8

Credo

Kören: Amen

Församlingssång: sv. ps. 22

Predikan

Kör- och församlingssång: sv. ps. 124, v. 1 (förs.), 2–3 (kören), 4 (förs. och kör)

Bön

Församlings- och körsång: Amen

Herrens bön

Välsignelsen

Församlingssång: sv. ps. 272:1–3

Gudstjänsten har sina drag från högmässans struktur. Genom den myckna körsången, psaltarläsningen och växelsången mellan kör och församling anknöt den emellertid också till den tidegärds tradition Ullman lärt känna i Tyskland på 1860-talet. Det var här verkligen inte fråga om en predikan med vidhängande altarandakt, utan om en medvetet utformad liturgisk bigudstjänst. Det finns således en välmotiverad anledning, att räkna denna gudstjänst som embryot till en senare utveckling på de s.k. vespergudstjänsternas område. När Richard Norén sammanställde sin gudstjänstordning 1889 har göteborgsgudstjänsten fem år tidigare inte varit okänd för honom.¹⁸

¹⁷ GP 9/11 1883. Att Ullman utformat denna gudstjänst omtalar han i ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 9, s. 3, ULUS. Cf. *Liturgik* II:2:137. Langborg 1980, s. 27 antecknar i sin krönikebok för samma datum, 10/11 1883: »Firades Luthers jubileum i Blacksta med högtidlig vespergudstjänst».

¹⁸ Ullman, *ibid.* Norén bygger i sin vesperordning 1889 på de böner (fr.a. collectan) som användes i Göteborg 1883. Se Norén 1893, s. 8.

Till reformationsjubileet 1893 hade Norén och Ullman gemensamt utarbetat ett förslag till högtidsgudstjänst i vesperform.¹⁹ Det kom till utförande bl.a. i Uppsala domkyrka vid den officiella reformationsminneshögtiden, som var samordnad med kyrkomötet samma år.²⁰ Vid den här tiden hade kyrkosångsföreningar redan bildats i de olika stifteten, vilka tagit till sin uppgift bl.a. att anordna »liturgiska andaktsstunder» och verka för »kyrkosångens höjande» och vidareutveckling »genom liturgisk växelsång, koralsång och körsång».²¹ När föreningen Kyrkosångens vänner 1892 bildade en centralkommitté för hela landet utsågs biskop Ullman till dess ordförande.

I samband med prästmötet i Strängnäs 1891 firades domkyrkans sexhundraårsjubileum genom en särskild aftongudstjänst. Denna bestod av mellan präst och församling växelläst psaltarpsalm, körsång, bibelläsning, predikan, bön och mycken psalmsång. Till alla de prästmöten som hölls under Ullmans episkopat hade denne själv sammanställt de olika gudstjänstordningarna. Även om prästmötesgudstjänsternas traditionella karaktär av predikogudstjänster bibehölls, ingick i dem en liturgisk avdelning med växelläsningar mellan liturg och församling. Vid sitt sista prästmöte – 1923 – hade Ullman andra dagen utlyst nattvardsgudstjänst och den tredje prästmötesdagens morgon anordnat vad som i programmet rent ut kallades »matutin».²² Prästmötena hade för Ullman uppenbarligen också ett liturgisk-pedagogiskt syfte. Genom att låta stiftets prästerskap självt vara med om liturgiska gudstjänster av ett genom åren allt mera utbyggt slag, ville han sprida kännedom om och öka förtroendet med denna typ av gudstjänster. Till reformationsjubileet 1893 och till sekelskiftesgudstjänsten nyårsaftonen 1899 utarbetade han också gudstjänstordningar, vilka utsändes till prästerna i

¹⁹ Norén 1893, s. 45–76. Vespern förelåg i tre versioner avsedda för församlingar med olika resurser: »rik», »enkel» resp. »mycket enkel form». De olika ordningarna spreds i tillhoppa över 95 000 exemplar, Eckerberg 1894, s. 173f.

²⁰ *Text vid vesper-gudstjensten* [...], 1893, Eckerberg 1894, s. 170. Ullman berättade om gudstjänsten i brev till sin moder 8/9 1893: Den var »utrustad [med] den tidigare lutherska kyrkans liturgiska skönhet och rikedom i skriftläsning, bön, koral och körsång, antifonisk altarmässning och predikan. Ordningen (jag vill gärna undvika det profana uttrycket 'program') för denna vespergudstjänst i den praktfullt illuminerade, underbart sköna, nu komplett färdiga domkyrkan var uppgjort av den förträfflige Richard Norén (specialist på detta område) och mig i förening». Cf. KM 1893, s. 1; Eckerberg 1894, s. 209–227 ger en detaljbeskrivning av gudstjänsten.

²¹ *KSV:s årsskrift* 1895, s. 4, resp. KSV:s centralkommittés stadgar, a.a., s. 6. Eckerberg 1894 ger en synnerligen utförlig redovisning av gudstjänstlivet i hela landet vid reformationsjubileet 1893; den av Ullman för Strängnäs stift utarbetade vesperordningen återfinnes där, s. 74–82.

²² PMH 1891, 2 afd., s. III–VIII, PMH 1897, s. 77–80, PMH 1903, s. 68–71, PMH 1910, Avd. 3, s. 2–6, PMH 1917, s. 97–104, PMH 1923, avd. 2, s. 3–10 (cf. PMH 1923, avd. 1, s. 48).

Strängnäs stift genom domkapitlets cirkulär. Det var angeläget för honom att gudstjänsten vid dessa högtidliga tillfällen firades på likadant sätt i hela stiftet.²³

När Ullman vid KM 1908 väckte förslag om ett vesperale var det således inget för svenska förhållanden okänt han gjorde sig till talesman för. Han kunde anknyta inte endast till utvecklingen på kontinenten, utan också till att vespergudstjänster av olika slag förekommit i Sverige under ganska många år. Ett ideellt arbete för deras främjande hade under tjugu års tid utförts inom Kyrkosångens vänner. Både i enskilda församlingar och vid kyrkliga konferenser och »kyrkligt–fosterländska fester och jubileer» hade vesperandakter anordnats. De hade väckt anklang och stor uppskattning och verkat till församlingarnas uppbyggelse. Ullman var emellertid inte okritisk: på en del håll hade nämligen »utförts något som visserligen kallats vespergudstjänster», men som inte haft mycket mer än namnet gemensamt med en vesper i ordets egentliga, liturgiska bemärkelse. Det var i stället fråga om »ett slags musiktillställningar utan sant liturgisk musikalisk hållning». Musikgudstjänster på kvällstid annonserades under namnet »vesper». Ullman ville därför nu att en bilaga till kyrkohandboken skulle utarbetas och stadfästas av Kungl. Maj:t, där liturgiska ordningar var reglerade. Den historiskt framvuxna vesperliturgin fick inte stöpas om på ett okunnigt eller pietetslöst sätt.²⁴ När Ullman alltså ville differentiera församlingarnas gudstjänstutbud fick detta inte ske utan att man tog hänsyn till hävdvunnen och välmotiverad liturgisk tradition. Det var kyrkans sak att uppgöra ritual för sådana gudstjänster. Den liturgiska friheten var reglerad inom den kyrkliga organismen. Den tidigare omnämnda kommittén för utarbetande av bilagor till kyrkohandboken fick också i uppdrag att upprätta förslag till vad som skulle kallas ett *Vesperale*. Att ingå i kommittén utsågs, jämte Ullman, organisten i Hedvig Eleonora John Morén, och prästen och tonsättaren Herman Palm.²⁵

Det fanns emellertid ytterligare ett namn, som gjort sig känt för sakkunskap om och intresse för en förnyelse av matutin- och vespergudstjänsterna. Vi har nyligen mött det: Richard Noréns. Varför utsågs inte han att ingå i kommittén? Redan i förordet till sina 1893 utgivna

²³ Bil. till StrDC 1/1893. Bil. till StrDC 9/1899 (cf. Langborg 1980, s. 39 och 51f).

²⁴ Ullman i KM 1908, mot. 49. Jfr kritiken hos Peters 1931, s. 22. En inventering av de liturgiska småtryck som utgavs med olika agendor ges hos Moberg 1932, s. 516ff.

²⁵ Palm var lärare i kyrkosång vid de praktisk-teologiska övningarna i Uppsala och hade under sin tid som teol. stud. 1898–1902 varit vik. domkyrkoorganist i Uppsala. Han var också verksam som tonsättare och är för eftervärlden mest känd för sin kvartett »Under rönn och syren» (»Blommande sköna dalar»). Om honom, se Ljungberger 1938 och Hagman i SMK 6, s. 11.

vesperordningar hade han givit till känna sin avsikt att utge »ett mera fullständigt 'Vesperale' för kyrkoårets samtliga högtider».²⁶ Några ord om kommitténs bildande skall därför sägas.

Kort tid efter kyrkomötets avslutande framförde Ullman i ett handbrev till ecklesiastikministern Hugo Hammar skjöld förslag på namn för den tilltänkta kommittén. Själv räknades han, och räknade också sig själv, som självskriven. I kommittén borde, menade Ullman, först och främst Richard Norén ingå. Han var »Nordens f.n. säkerligen främste kännare av hithörande ting». Likaså borde den berömde organisten i S:ta Clara, Gustaf Hägg, och John Morén tillkallas; den sistnämnde var jämte Norén »en av våra yppersta kännare och kompositörer på kyrkomusikens område».²⁷ När förslagen uppenbarligen inte vann ankläng i den vidare diskussionen om saken och dessutom Herman Palm fördes fram som kandidat till kommittén tog Ullman ännu en gång till pennan. Palm ville han nämligen under inga omständigheter ha med. Att ett kommittésamarbete mellan honom och Palm skulle fungera var uteslutet. Denne saknade enligt Ullmans uppfattning fullständigt förutsättningar för uppdraget i fråga. Han var helt utan liturgiska fackkunskaper och att hans namn förts fram i sammanhanget berodde endast på att han gick »ut och in i ärkebiskopsgården och spelar salongsmusik med frun i huset». Det var ett villkor för Ullmans engagemang i kommittéarbetet, både att Morén och Norén fick delta här – det var ett »ohemult maktspråk och personlig sympati åt annat håll» som skjutit dem åt sidan – och att Palm, en »fullkomligt oöprövad och inkompetent uppkomling», inte kom i fråga. Lade ekonomiska skäl hinder i vägen för att Morén och Norén båda anlitas, var Ullman t.o.m. beredd att för sin del stå till förfogande utan kostnad för statsverket. Han tackade Guds nådiga skickelse, att ett kommittéförslag med Palms namn stoppats i statsrådsberedningen.²⁸ Inte förrän nära två år senare tillsattes kommittén och då hade Ullmans i förstone upprörda känslor lugnat sig; hans sakkritik mot Palm kvarstod emellertid, som strax skall visas. Ett brev från Gottfrid Billing till chefen för ecklesiastikdepartementets kyrkobyrå klargör att det var Billing, som aktivt medverkade till att Ullmans huvudkandidat Richard Norén inte kom med i kommittén. Som den skicklige politiker han var, framförde därvid Billing först sin uppfattning, att kommittén inte borde vara alltför stor. Tre ledamöter räckte. Ullman var i praktiken självskriven och också Palms namn var för Billing ställt utom diskussion. Visserligen var Norén en kunnig man, menade Billing, men »mycket förslagslysten och ganska stark gåpåare».

²⁶ Norén 1893, s. VI.

²⁷ Ullman till Hammar skjöld 29/10 1908, HHS, Tuna.

²⁸ Ullman till Hammar skjöld 2/12 1908, HHS, Tuna.

I valet mellan prästen Norén och musikern Morén var det lämpligast att ta den senare. Egentligen var Billing föga intresserad av att Ullmans motionsförslag utreddes – man kan mellan raderna i hans brev läsa vad som närmast var en avstyrkan till att en kommitté alls tillsattes, men »då kyrkomötet begärt saken är det naturligtvis skäl att lyssna på begäran».²⁹ Vad gäller kommitténs sammansättning fick Billing således sin vilja igenom. Ullman, Morén och Palm utsågs. Samarbetet var dömt att misslyckas och Palm lämnade kommittén våren 1913. Vad detta konkret innebar i den svenska liturgihistorien skall visas i kap. 11c, när Ullmans kommittéarbete för ett hymnarium diskuteras.³⁰

1914 lade Ullman och Morén fram sitt omfångsrika *Förslag till Vesperale för Svenska kyrkan* i två band innehållande matutin och vesper till en rad av kyrkoårets olika högtidsdagar och en del andra tillfällen.³¹ Som en bilaga presenterades också ett s.k. passionale, dvs. sju liturgiskt ordnade andaktsstunder kring passionshistorien.³² Ullmans ambition med passionalet var att i liturgiskt avseende »totalt reformera våra ej sällan tråkiga 'passionspredikningar'».³³ Han hade där delat upp passionshistoriens evangelieharmoni i fyrtiotre kortare läsningar interfolierade med psalmsång under de sju gudstjänstillfällena. Indelningen i »akter» var således avskaffad.

När vi noterat att Ullmans namn hör med till tidegärdsrörelsens förhistoria i vårt land måste emellertid understrykas, att 1914 års *Vesperale* inte var någon tidebönsbok. Det innehöll inte agendor för dagliga bönestunder, utan gudstjänstordningar för särskilda tillfällen. Församlingarna fick genom dem möjlighet att manifesteras högtidsdagar och särskilda tilldragelser med en på ett medvetet liturgiskt sett uppbyggd festgudstjänst. Ett markerat inslag i vesperalets gudstjänster var körens medverkan.

I inledningen till vesperalet underströks hur viktigt det var, att vespern resp. matutinen erhöll en fast struktur. Man hade funnit det lämpligt att följa »den inom den lutherska kyrkan av ålder hävdvunna typen». I enlighet med denna grundidé presenterades två former av vesper, en »enklare» och en »rikare» form, där den senare utgjorde en

²⁹ Billing till Hugo Tigerschiöld 18/9 1910, ED konseljakt nr 3, 8/10, RA.

³⁰ Nedan, kap. 11c.

³¹ Ullman & Morén 1914c. Vesperalet innehöll gudstjänster för adventstiden, Juldagen, Nyårsafton, Trettondedagen (och vid missionsfest), passionstiden, Långfredagen, påsk, Kristi himmelfärds dag, pingst, Kyndelsmässodagen, Mikaelidagen, Alla helgons dag, Botdagen, reformationsfest, Tacksägelsedagen (skördefest), kyrkoårets slut, bibelfest, Gustaf Adolfs-fest, diakonifest, kyrkliga möten och konferenser samt kyrkoinvigning.

³² Ullman & Morén 1914c, s. VII och 697–732.

³³ Ullman till Söderblom 19/11 1914, NSS, UUB.

genom körsånger, flera bibelläsningar och utbyggd böneavdelning utvidgad form av den »enklare» formen. Strukturen var densamma. Ullman betonade hur viktigt det var, att den nu föreslagna gudstjänsttypen erbjöd omväxling. »Stereotypisk enformighet» skulle undvikas genom att den fastställda grundstrukturen fylldes med »ett efter kyrkoårstiden och kasuella förhållanden växlande material». ³⁴ Det var fråga om en *de tempore*-anpassad liturgisk församlingsgudstjänst vid sidan av högmässan.

På en punkt förmådde emellertid utgivarna inte knyta an till äldre tidegärdsliturgi. I den tidegärdsförnyelse som senare skulle komma i Svenska kyrkan och där Arthur Adell och Knut Peters är de stora namnen är den agendariska förnyelsen intimt sammankopplad med den gregorianska sångens renässans. Någon sådan tendens återfinnes inte i 1914 års *Vesperale*. I stället är det fråga om nykomponerade efterbildningar utförda av Morén och även av Norén som presenteras. Man har sökt tillämpa dur- och moll-harmonier på en melodik som följer andra lagar. Man har – som Carl-Allan Moberg uttryckt det – strävat efter att skapa »gammal» musik genom att rycka loss melodifragment, lappar ur en gregoriansk klädnad för att sy ihop dem med moderna metoder. Denna brist på sakkunskap har, säger denne, resulterat i en musikstil som varken är ny eller gammal, »men behäftad med inkonsekvenser och bristfälligheter, vilka väl kunna förklaras av arbetets tillkomstsätt men ej försvaras såsom en norm för svensk liturgisk musiktadition». ³⁵ Stick i stäv mot Ullmans intentioner blev också matutinen och vespren i 1914 års *Vesperale* ett slags konsertgudstjänster av ganska resurskrävande slag. Efter tio år – 1925 – var tiden mogen för en reviderad upplaga. Då slår den gregorianska musikstilen igenom. ³⁶ I arbetet med den nya editionen deltog emellertid inte den då strax nittioårige strängnäsbiskopen. Därifrån går vägen vidare mot en svensk tidegärd.

I sammanhang med bigudstjänsternas behandling i *Liturgik* nämnde Ullman emellertid inte ytterligare en form av vad som skulle kunna kallas 'katekesgudstjänst': den särskilda barngudstjänsten. När han vid prästkonferensen i Stockholm 1887 talade om hur kärleken till församlingsgudstjänsten skulle väckas, pekade han inte bara på predikans eller liturgins förbättring, utan också på det nödvändiga med särskilda gudstjänster avpassade för barn. Katekisation och sång skulle där vara de

³⁴ Ullman i Ullman & Morén 1914c, s. VII.

³⁵ Moberg 1932, s. 515ff. Liknande kritik framföres av Adell 1926, s. 152, Peters 1926.

³⁶ *Vesperale* 1925, *Psalterium* 1925.

väsentliga beståndsdelarna.³⁷ Som kyrkoherde i Lundby anordnade han denna typ av liturgiska barn gudstjänster.³⁸ Han polemiserade mot »barn gudstjänstens halvbroder söndagsskolan», som hade tillfångagits av »de reformerta sekterna och med dem beslätade riktningar» och utnyttjats som »ett medel för proselytmakeri och partiväsen». Ullman kunde inte acceptera att söndagsskolan användes som en konventikel för barn.³⁹

I ett ofullbordat och således opublicerat manuskript från samma tid har Ullman skrivit ned hur han tänkte sig att barn gudstjänsten skulle gå till:

Gudstjänsten skulle äga rum i kyrkan. Pojkarna skulle samlas på läktaren och flickorna nere i kyrkan och vara uppdelade i kanske tio eller tjugu grupper om cirka tio barn. Gudstjänsten började med växelsång mellan prästen (från altaret) och barnen. Därefter skulle samtidigt i varje grupp under ledning av en lärare eller lärarinna under 15–20 minuter förekomma katekisation över en bibeltext eller ett stycke ur Luthers katekes. En eller flera präster gick under tiden mellan de olika grupperna, »aktgivande och övervakande». Efter katekisationen sammanfattade prästen det hela. Gudstjänsten – som inte skulle vara mer än högst en timme – avslutades med en kort liturgi. Lärarna skulle rekryteras bland församlingens lekmän.⁴⁰ Dessa skulle samlas inför varje gudstjänst till teoretisk och praktisk genomgång av texten och skulle således förmedla prästens undervisning till barnen. Det var på så sätt som denne hade »ledningen av hela saken i sin hand».⁴¹

Med den modell Ullman skisserade blev barn gudstjänsten en organiskt integrerad del i församlingens liv. Det är principiellt sett inte fråga om en skola på söndagen, där barnen endast möter en lärare som håller kristendomslektion, utan om en församlingsgudstjänst för vilken prästen i sitt ämbete bär ansvar och i vilken han har den övergripande och ledande funktionen. Vid sin biskopsvisitation i Lunda 1890 föreslog Ullman radikalt, att barnen skulle följa med till högmässan redan som

³⁷ Ullman 1887, s. 35f. Till det följande cf. Dibelius 1881.

³⁸ Ullman, ms *Anteckningar ur min lefnad*, NF, ark 9, s. 3, ULUS. Han säger där att ritualen honom ovetande spreds i nya upplagor.

³⁹ Cf. Pleijel 1951, s. 107f. Lars Sverkström har i en otr. lic.-avh. (teol. inst., Uppsala universitet) behandlat diskussionen kring söndagsskolan under 1800-talet. Hans undersökning har inte varit tillgänglig för vår framställning. Till söndagsskolans idéhistoria och Ullmans kritik jfr Larsson 1895, Vallinder 1926, s. 121. En översikt över utvecklingen ger krönikan *Svensk söndagsskola genom 100 år*, 1951.

⁴⁰ Ullman ger exempel på hur söndagsskollärarna skulle rekryteras. Det skulle ske bland församlingens köpmän, skollärare, hantverkare, seminarister och lärarinnorna bland »fruar och döttrar ur borgerliga familjer». Cf. Dibelius 1881, s. 19ff.

⁴¹ Ullman, ms *Inre mission*, s. [51], ULUS. Enligt påskrift av Ullman, gjord 1919, är ms skrivet »vid mitten av 1880-talet». Cf. härtill visit.prot. Botkyrka 1910, § 4, E III:77. StrDA, ULA. Ullman 1918c, s. 5.

små och inte invänta konfirmationsåldern. Liturgin var tilltalande för deras sinne, påpekade han. I ett cirkulärbrev till prästerskapet 1918 manade han detta till att behandla högmässan som »en gudstjänst avsedd främst för de unga».⁴²

Vid prästmötet i Strängnäs 1897 motionerade biskopen själv om att »företrädesvis för kyrkans yngre medlemmar avsedda gudstjänster» borde anordnas i församlingarna och det minst fyra gånger årligen, t.ex. under advent och fastan, på Reformationsdagen, Helga Trefaldighets dag (»Dopfesten»), Missionsdagen eller Mikaelidagen.⁴³ Som ett resultat härav utgav han ett år senare ett litet häfte innehållande *Gudstjänstordning till begagnande vid Barngudstjänster* (1898), vilket innehöll ritual för gudstjänster vid de nämnda tillfällena samt dessutom för jultiden. I inledningen motiverade han barngudstjänsternas syfte. Det var fråga om att fostra barnen till medvetenhet om sin funktion i kyrkoorganismen och till deltagande i den allmänna församlingsgudstjänsten. Barngudstjänsternas liturgi skulle därför om än med vissa modifikationer bygga på högmäsoordningen; det kunde vara fråga om såväl förkortningar, som utvidgningar. Barnen skulle fostras till liturgisk aktivitet och bl.a. läras att läsa högt med i *Credo*. Koralsången skulle utföras i ett livligt tempo.⁴⁴ I ett samtidigt utkommande cirkulärbrev till stiftets präster gav han en rad exempel på lämpliga barnpostillor, som kunde vara till hjälp och nytta inför dessa gudstjänster.⁴⁵ Vad gäller dessa barngudstjänsters liturgi kan man lägga märke till hur barnen sist skulle besvara prästens aronitiska välsignelse genom att sjunga den apostoliska välsignelsen, 1 Kor. 13:13. Gudstjänsten avslutades på följande sätt: *benedicamus* med responsorium, slutpsalm (stående), aronitiska välsignelsen följt av trefaldigt *Amen*; barnen sjöng därefter den apostoliska välsignelsen i dess kommunikativa form.⁴⁶

⁴² Visit.prot. Lunda 1890, §4, E III:77, StrDA, ULLA. Ullman 1918c, s. 5.

⁴³ PMH 1897, s. 3 och 30f.

⁴⁴ Ullman 1898d, s. I–V.

⁴⁵ Ullman 1898e, s. 2.

⁴⁶ Ullman 1898d, s. 41, musiken s. 43. Till det föregående skall också noteras hur den åttiötaårige strängnäs-biskopen intog en helt annan principståndpunkt, när han mer än ett kvartssekel senare i sitt domkapitel hade att ta ställning till ett av Söderblom utarbetat formulär till barngudstjänst (tr. i Kungl. Maj:ts skr. till KM 1920, nr 15). Söderblom hade framlagt två ritual, ett för fastan och ett för kyrkoårets övriga tider. Båda följde högmässans struktur, men gav inom sig inte möjlighet till variation. Nu var Ullman av den uppfattningen att barngudstjänstens liturgi icke skulle vara »grundad på högmässan». Det skulle i stället vara sådan skillnad mellan barnens och de vuxnas gudstjänst, att den senare väckte barnens intresse när de blev stora nog att delta däri; högmässoliturgin fick då inte verka »förbrukad». Inte heller skulle, menade Ullman i sin kritik av Söderblom, *Confiteor*, gemensamt läst *Credo* och Herrens bön förekomma. I stället för den aronitiska ville han (liksom i Ullman 1898d) att den apostoliska välsignelsen skulle användas. Ullman i StrDP 4/9 1925, § 1, bil., litt. U, StrDA.

Ur den aspekt vi nu studerat Ullmans arbete på bigudstjänsternas förnyelse står det klart att han motiverar dem utifrån sin liturgiska frihetsprincip. En levande församling skall fira gudstjänst på varierande sätt. Vid sidan av högmässan skall det finnas andra gudstjänster än sådana som främst byggde på predikan. Visserligen skulle i vesperalets gudstjänster förekomma en predikan, men det var redan i rubriken utsagt att den skulle vara »kort». I förordet betonade Ullman hur den skulle sträva efter att organiskt inordna sig i gudstjänstens liturgiska totalsammanhang. Den fick således inte dominera och borde vara en utläggning av den från altaret lästa bibeltexten eller av det firningsämne, som utgjorde gudstjänstens grundtanke.⁴⁷

Församlingen har medlemmar med olika fysisk mognad. För barnen måste gudstjänster avpassade och utformade för deras ålder och utveckling förekomma. Också detta är ett utslag av Ullmans organologiskt motiverade frihetsprincip. Det är kyrkan, Kristi kropp, som firar varje gudstjänst. Dess ansvar för och omsorg om sina yngsta medlemmar motiverar barn gudstjänsten. Något principiellt annorlunda än församlingens ordinarie huvudgudstjänst är det då inte fråga om. Barn gudstjänsten skall förläggas till kyrkan, vara såväl liturgiskt som kateketiskt utformad. Vad som där förekommer skall stå under prästens ämbetsansvar. Denne handlar på kyrkans uppdrag.

Den frihet som kommer till uttryck i ett mera mångfasetterat gudstjänstliv är således inte tygellös. Den står inställd i kyrkans sammanhang och regleras av de gränser kyrkoåret och en historiskt framvuxen gudstjänsttradition uppställer.

⁴⁷ Ullman i Ullman & Morén 1914c, s. VII.

11. Ordning

a) Inledning

I framställningen av Ullmans organismtanke har visats hur denna fordrar en harmonisk samverkan mellan kyrkokroppens alla lemmar i deras olika funktioner, ty kyrkan är en »organism med ordnat samfundsliv». Kyrkans förvaltande av nådemedlen får därför inte ske »i vild oordning», där var och en gör vad som för stunden faller honom in. Alla gudstjänstdeltagare måste vara medvetna om sin särskilda uppgift och funktion, i organismens korporativa totalsammanhang.¹

Redan Höfling hade påpekat detta, när han i *Liturgisches Urkundenbuch* förde fram 'ordning (*Ordnung*) och reda (*Wohlanständigkeit*)' som liturgiska principer. Gudstjänstens genomförande fick inte utlämnas åt enskildas infall eller godtycke. Det var nödvändigt att deltagarnas liturgiska aktivitet skedde på ett förutbestämt sätt. Inte heller fick momenten blandas huller om buller eller på annat sätt störa varandra. Man skulle undvika förvirrande inslag i gudstjänsten. I stället skulle där råda harmonisk samverkan. De enskilda gudstjänstdeltagarna måste alla gå in under den organiska gemenskapens krav. Stabilitet är nödvändig vad gäller gudstjänstens tidpunkt, plats och agenda.²

Likaså uppfattade Harnack 'ordning' som en förutsättning för gemensam gudstjänst. I *Praktische Theologie* följde han Höfling nära när han, med hänvisning till CA 15 och 18, underströk vikten av harmonisk samverkan i liturgin. Ett gemensamt liturgiskt agerande är inte möjligt utan 'ordning'.³

Det var i dessa sina lärofäders spår Ullman gick, när han i *Liturgik* slog fast 'ordning' som en av liturgins grundsatser. Den liturgiska friheten var lagbunden och alltså inte detsamma som regellöshet eller godtycke. Ordningsprincipen innebar att det var kyrkan som hade att fatta beslut om församlingarnas gudstjänst. Den skulle således ske i kyrkans 'ordning'.

¹ *Liturgik* II:2:311.

² Höfling 1854, s. 27.

³ Harnack 1877, s. 213f.

Liturgins eget syfte skulle reglera det sätt på vilket den skulle tillgå. Nyckfullhet eller egenmäktigt förfarande fick inte göra sig gällande, ingen förvirring fick uppstå och »det omväxlande ingripandet av de handlande faktorerna» skulle fortlöpa på ett harmoniskt sätt genom hela gudstjänsten.¹ När Ullman slår fast detta står han, som vi ser, under tydlig influens av Höfling och Harnack.

Ullmans ordningsprincip vette således åt två håll. Det var dels fråga om liturgins organiska förankring i kyrkan. Den lokala gudstjänsten var varken prästens eller gudstjänstdeltagarnas privatföreställning, som man kunde sammanställa på det sätt man själv ville, utan den var ett utflöde av den levande, allmänneliga kyrkans liv. Det var den som tog konkret gestalt när kyrkan firade gudstjänst. Detta organiska samband kom till uttryck på så sätt, att lokalförsamlingen i sin liturgi underordnade sig under och samordnade sig med den större kyrkogemenskapen.

Ordningsprincipen ställde också krav på liturgins inre struktur, »själva processen av det liv, som i kulten uppenbarar sig». Prästen och församlingen har däri sina teologiskt bestämda funktioner och kan således inte överta varandras 'roller'. Varje moment kan i enlighet med sitt innehåll bestämmas såsom antingen sakramentalt eller sakrificiellt. Det står därvid i en bestämd relation till de omgivande gudstjänstmomenten, som inte kan förändras utan att ordningsprincipen ruckas. Agendan skall således vara organiskt uppbyggd och varje enskildhet ha en bestämd funktion i det övergripande sammanhanget. Det är i dubbel mening fråga om en gudstjänst-'ordning'. Ullmans ordningsbegrepp är således ett uttryck för hans organologi.

I det följande skall lämnas några konkreta exempel på de konsekvenser Ullman drog av sin uppfattning. Först skall en fråga diskuteras, som för honom var mycket aktuell: Vem är det som skall ta initiativet till och leda kyrkans liturgiska förnyelse? Därefter skall hans uppfattning om körens och körsångens funktion i gudstjänsten klarläggas. Vilken 'roll' och funktion har de i en gudstjänst, som eljest på ett teologiskt genomtänkt sätt är konstruerad i växelverkan mellan präst och församling? Vilken är körens funktion i en organiskt uppbyggd gudstjänst? Sist skall högmässa- och dopliturgiernas struktur diskuteras utifrån ordningsprincipen. Hur kommer denna till uttryck i Ullmans agerande för en förnyad och restaurerad liturgi?

¹ *Liturgik* I:43ff. »Själva det liturgiska handlandet är [...] ej ett tillfälligt, på godtycke och infall beroende företag, utan är utövningen av ett i kyrkan förhandenvarande, i sig välordnat andeliv», säger Ullman *ibid.*, påverkad av Höfling 1854, s. 27.

b) Liturgirevisionens organisation

Med all tydlighet framkom Ullmans ståndpunkt, att liturgiska frågor var *kyrkans* sak i de preludier som föregick tillsättandet av HBK 1888. Kritiken mot gällande kyrkohandbok var mot slutet av 1880-talet stark och kravet på en revision restes allt oftare.¹ När den allmänna svensk-lutherska prästkonferensen skulle samlas hösten 1887 var Ullman en av de framträdande gestalterna. Han var en av konferensens vice ordförande och också anmodad att hålla det stora inledningsföredraget. Härmed markerades hans position som Svenska kyrkans ledande liturgiker. På ett programmatiskt sätt sökte han i föredraget besvara frågan »Huru bör kärleken till församlingens allmänna gudstjänst väckas och bevaras?» och han gav däri en rad teoretiskt motiverade konkreta exempel på vilka liturgiska förbättringar han fann vara nödvändiga.²

Redan före prästkonferensen stod det klart för honom, att krafter var i rörelse för att man där skulle ta initiativet i handboksfrågan. Man avsåg att tillsätta en konferensens egen kommitté i ärendet för att därigenom påskynda ett officiellt arbete med kyrkohandboken. Ullman förstod att avsikten var att han själv skulle utses som ledamot i denna kommitté. En motion skulle enligt planerna utarbetas inom denna, för att av enskild motionär framläggas vid nästa kyrkomöte.

För Ullman var saken inte så enkel. Att prästkonferensen skulle kunna vara huvudman för ett arbete med en kyrkohandboksrevision stötte enligt hans uppfattning på viktiga principiella hinder. Det är kyrkan själv som skall ha hand om en sådan sak. Den kan inte baseras utanför kyrkans organism och ske på uppdrag av någon förening eller annan sammanslutning, inte ens efter beslut vid en sammankomst med över fyra hundra präster.³ Initiativet i en så viktig fråga fick inte ryckas undan kyrkans legala organ, kyrkomötet och kyrkostyrelsen, dvs. Kungl. Maj:t. Det finns i detta sammanhang anledning att erinra om hur Ullman såg konungen som kyrkans *summus episcopus*.⁴ Denne hade

¹ Här till och för det följande, se Ullmans brev till C.G. Hammar skjöld 5/9 1887, RA.

² Föredraget tr. i konferensförhandlingarna, Ullman 1887.

³ Ullman till C.G. Hammar skjöld 16/8 1887, CGHS, RA. Till sammanhanget, se Helander 1939, s. 212 ff., Eckerdal 1970, s. 138.

⁴ *Liturgik* II:2:316. Konkret uttrycker han sin uppfattning om (den krönte) kungens ställning i kyrkan genom de sedvanliga telegrammen från prästmötena till Oscar II. Däri framföres prästerskapets »undersåttliga vördnad för svenska kyrkans *summus episcopus*», PMH 1891, s. 26, cf. PMH 1897, s. 25. I ett cirkulär med liturgisk agenda för vesper vid reformationsjubileet 1893 åberopas att »svenska kyrkans *Summus Episcopus*» i sitt böndagsplakat rekommenderat högtidlighållandet. StrDC 1/1893, bil. 1. I PMH 1903, s. 47, är uttrycket »den älskade landsfadern, svenska kyrkans högste jordiske styresman». Fr.o.m. 1917 innehåller hälsningstelegrammen ingen liknande teologisk utsaga, utan endast en välsignelseönskan. Om *summus episcopus*-begreppets historia i Sverige, se Kjellerström 1965.

alltså en teologiskt motiverad plats i hans kyrkosyn. Nu var han angelägen om att »högsta kyrkostyrelsens ställning» inte försvagades genom att prästkonferensen började agera i frågor som i strikt mening låg utanför dess kompetensområde.⁵

Med kännedom om vad som var i görningen skrev Ullman några dagar före konferensens början till ecklesiastikministern C.G. Hammarskjöld och redogjorde för situationen och anmodade denne att skyndsamt förekomma det befarade beslutet genom ett regeringsinitiativ i frågan. Ullman var mycket tveksam till att ingå i en kommitté, om inte dess uppdrag var »*officiellt* ovanifrån meddelat».⁶ Någon offentlig handbokskommitté tillsattes dock inte då.

När han emellertid under konferensen gav efter för de kompakta påtryckningarna och ställde sig till förfogande, skedde detta – som han anförtrorde Hammarskjöld några få dagar senare – »för *sakens* skull» och under vissa förutsättningar. Först och främst hade han övertygat sig såväl om att ecklesiastikministern – »vår konungs högsta rådgivare i vår kyrkas angelägenheter» – inte hade något att invända mot konferensens agerande, som också att »kyrkomötets ordförande ärkebiskopen» var med på saken och t.o.m., enligt vad Ullman hört, själv anvisat tillvägagångssättet. Sedan hade han under själva konferensförhandlingarna sett till att det i det utarbetade resolutionsförslaget användas uttrycket »tillsättande av en kommitté» byttes ut. I protokollet kom i stället att stå att Ullman jämte den likaså utsedde Waldemar Rudin endast skulle anmodas »att vidtaga sådana åtgärder, som kunna leda därtill» att en motion skulle framläggas i kyrkomötet. Men trots dessa principiellt motiverade försiktighetsåtgärder var det utan »den glada frimodighet som så synnerligen mycket underlättar uträttandet av en offentlig angelägenhet», som han åtog sig uppdraget. Det var inte grundat på ett uppdrag från kyrkan själv genom dess ledning.⁷ Ullman hade svårt att göra sig kvitt sin tveksamhet.

Frimodigheten torde inte ha ökat, när han efter en tid tog kontakt med ärkebiskop Sundberg och fick klart för sig att denne, som ärendet utvecklats sig, alls inte längre var med på saken. Tvärtom. Det hela föreföll nu Sundberg vara »tämligen obehagligt». I ett brev till Ullman i november 1887 redogjorde han för sin uppfattning. Visst ville Sundberg att handboksfrågan skulle bringas till sin lösning och visst kunde

⁵ Ullman till C.G. Hammarskjöld 16/8 1887, CGHS, RA.

⁶ Ullman till C.G. Hammarskjöld 16/8 1887, CGHS, RA; Ullmans kursiv.

⁷ Ullman till C.G. Hammarskjöld 5/9 1887, CGHS, RA; Ullmans kursiv. *Prästkonferensen* 1887, s. XII f. Om Rudin, se främst Åberg 1968 och där a.a.

prästkongressen ha gjort ett uttalande i saken, »ja till och med på ett konfidentiellt, men icke ostentativt sätt försökt taga samma lösning om hand». Men det var i så fall vid sina enskilda sammankomster som den borde ha »vidtalat några sakkunniga män» att skissera en motion, som någon sedan åtagit sig att lägga fram i kyrkomötet. Nu hade i stället alltsammans drivits fram »med buller och bång» och kongressens egen kommitté blivit tillsatt och experter tillkallade osv. Sundberg hade inte uppfattat Ullmans försök att mildra saken genom att ordet »kommitté» justerades bort ur kongressresolutionen. Faktum kvarstod. »Detta var föga lyckligt», skrev Sundberg, »och – vad värre är – det bliver för sakens framgång mycket hinderligt. Man finner sig nämligen ej vid, att kongressen uppträder såsom ett slags myndighet vid sidan av kyrkans organ, och man känner sig harmsen över ett beslut, som åtminstone har sken av obehörig maktfullkomlighet». Att det var kritik från högsta ort, som här framfördes är tydligt. Årkebiskopen var nu »ledsen över alltsammans» och inte minst över att hans eget namn hade dragits in i ärendet.⁸

Sundbergs brev måste ha träffat Ullman som ett slag för pannan. De avgörande premisserna för hans deltagande i kommittéarbetet hade nu dragits undan. De vidtagna förberedande försäkringsarrangemangen hade varit till ingen nytta. Han hade inte längre årkebiskopens stöd i sitt företag, utan denne hade i stället i sitt brev uttryckt allt det, som Ullman själv framfört som kritik och som han genom sina olika åtgärder sökt undvika. Hur skulle han nu handla? Eller: kunde han nu handla?

Materialet för en skildring av den fortsatta händelseutvecklingen är mycket ringa. I ett bevarat brev från Rudin till Ullman, dagtecknat i juni 1888, klagade denne över att »månad efter månad» hade gått utan att de båda haft kontakt med varandra. Rudin ville nu veta hur det gick med Ullmans arbete på ett högmässoritual. Han strök under hur han gillade de principer Ullman tidigare tydligen framfört vad gällde *de tempore*-omväxling och en allmän strävan efter att undvika »tröttande enformighet». Några »stora förändringar» ville Rudin inte ha. Tiden fram till höstens kyrkomöte blev allt kortare och det var viktigt att de båda kommittéerna fick träffas eller i varje fall konferera: »*Något* måste vi väl söka prestera till kyrkomötet, vore det också endast ett förbättrat vigselritual [...] I alla händelser låt oss söka göra något under sommar-

⁸ Sundberg till Ullman 13/11 1887, ULUS. Kongressen hade således »anmodat» Rudin och Ullman att lägga fram förslag till »någon del av handboken (föreläsesvis kapitlen om allmänna högmässogudstjänsten och vigselritualet)» och anhängit att de i sitt arbete skulle rådgöra med »för saken intresserade och kunniga män», t.ex. Sundberg, Billing, prof. Carl Norrby eller domprosten Carl Charleville. Mellan namnen finns en avsevärd teologisk spännvidd. *Prästkongressen* 1887, s. 66f.

månaderna».⁹ Vad Ullman svarade på detta vet vi inte; hans svarsbrev är inte bevarat.

Trots Rudins instämmande i de liturgiska principer Ullman skisserat kom ett kommittésamarbete inte i gång dem emellan. Någon gång kring månadsskiftet juli–augusti 1888 lämnade Ullman officiellt kommittén.¹⁰ Rudin, som var dess egentlige initiativtagare fick ensam fullfölja arbetet.¹¹ Han var, till skillnad från Ullman, ombud vid KM 1888 och utgav strax före detta ett häfte med *Förslag till ordning vid allmänna gudstjänsten*, vilket han bifogade sin motion i handboksfrågan. Någon betydelse fick emellertid inte hans liturgiska förslag då; motionen avsågs av kyrkomötet.¹²

Dick Helander har i sin undersökning om *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894* skildrat det händelseförlopp vi nu följt. Orsaken till att Rudin och Ullman inte kunde komma till ett gemensamt förslag, och sålunda fullfölja prästkonferensens önskan, menar denne ligga dels i deras bristande tid för uppgiften – de skulle helt enkelt inte ha hunnit resonera sig samman – dels i en principiell olikhet, »Rudin var lågkyrklig, men det var icke Ullman».¹³ De liturgiska principerna skulle ha skurit sig och de båda skulle således inte ha kunnat ena sig om ett gemensamt förslag; därför skulle Ullman ha dragit sig tillbaka från samarbetet och låtit Rudin fortsätta ensam.

Det är riktigt att de båda hade principiellt olika utgångspunkter. Men skiljaktigheten låg primärt inte på det liturgiska området. Tvärtom visar det anförda brevet från Rudin en påtaglig samarbetsvilja från dennes sida. Anledningen till att kommittén havererade måste vara en annan.

Materiellt sett rörde sig det hela om vad som var Ullmans lidelse och livskallelse: Svenska kyrkans liturgiska förnyelse. Här erbjöds han av nästan ett halvt tusen präster att få ett mycket starkt inflytande över det konkret liturgiska arbetet i kyrkan. Varför tvekade han att åtaga sig detta under hänvisning till rena procedurfrågor? Ullmans agerande

⁹ Rudin till Ullman 16/6 1888, ULUS.

¹⁰ Uppgift om kommittéarbetets strandning endast i VL 3/8 1888. Härtill, se Helander 1939, s. 216f.

¹¹ Att Rudin var initiativtagaren framgår av brev från E.J. Keijser till Billing 4/7 1887, GBS, LUB. Därefter träffade Ullman och Rudin varandra i samband med Martin Johanssons biskopsvigning i november samma år, då de var bordsgrannar vid middagen; Ullman fann Rudin »om också icke ovänlig – dock ytterligt 'zugeknöpft' och fåordig, avmätt och reserverad, wie ein Heiliger aus dem Mittelalter oder wie ein Trappistenmönch», Ullman till hustrun 14/11 1888, ULUS. Rudins attityd verifierar att Ullman brutit samarbetet mot Rudins önskan.

¹² KM 1888, mot. 7. I sitt inträdestal i SA kallar Söderblom (1923, s. 57) Rudins liturgiska förslag »det bästa som sett dagen».

¹³ Helander 1939, s. 217.

kan bara få sin förklaring om hans övergripande ecklesiologiska uppfattning beaktas, så som den gestaltar sig i det liturgiska ordningskriteriet. 'Ordningen' förutsätter att det är kyrkan själv, som utövar sin liturgi och som också förnyar den, när så behövs. Förnyelsearbetet är inget privatföretag, det kan inte handhas av en fristående korporation, utan skall ske genom kyrkan själv. I den uppkomna situationen sökte Ullman lösa konflikten mellan prästkonferensens propåer och sin samvetsbestämda teologiska grundsyn genom att återförsäkra sig hos statsråd och ärkebiskop. Med den senare ville han under arbetets gång »förbli i nära förbindelse».¹⁴ Men återförsäkringen höll inte. När han så småningom tog kontakt med ärkebiskopen mötte han inte det stöd han förväntat sig, utan i stället stark kritik mot hela förfarandet. Detta var droppen som kom bägaren att rinna över för den alltjämt tveågsne Ullman. Genom Sundbergs brev i november 1887 blev Ullmans kommittémedverkan omöjliggjord. När Rudin i juni 1888 klagade på att så lång tid gått sedan de varit i kontakt med varandra finns det goda skäl att anta att det är Sundbergs brev till Ullman sju månader tidigare, som lagt hinder i vägen för dennes vidare engagemang i ärendet. När Helander söker förklaringen till det inträffade, har han inte tagit Ullmans och Sundbergs kongeniala kyrkosyn i beaktande och därför också förbisett den senares ecklesiologiskt motiverade kritik.¹⁵ Detta är den springande punkten. För den »lågkyrkliga» Rudin var det ingen svårighet att utföra ett kyrkligt arbete på uppdrag av en association. Med Ullmans organiskt motiverade ecklesiologi var detta knappast tänkbart.

Med desto större engagemang mottog U.L. Ullman däremot kallelsen att ingå i den i nyårskonseljen 1888 tillsatta kyrkohandbokskommitté, som så småningom skulle lägga fram de förslag vilka ledde fram till den handbok som togs i bruk 1894.¹⁶ Detta var enligt Ullmans uppfattning fullt ut ett kyrkligt uppdrag.

Vid åtskilliga tillfällen i denna undersökning har vi sett hur Ullman själv, oberoende av alla officiellt tillsatta kommittéer, lade fram förslag till liturgiska agendor för olika gudstjänster. Stod inte också detta i strid med hans organiskt motiverade ordningsprincip? Nej. I dessa fall hade han inte mottagit uppdrag från något håll. Det var själva uppdraget av en från kyrkan fristående organisation som var stötestenen för honom. I sitt arbete på liturgins förnyelse i Svenska kyrkan verkade Ullman

¹⁴ Ullman till C.G. Hammarskjöld 5/9 1887, CGHS, RA.

¹⁵ Sundberg hade under en vistelse i Berlin sammanträffat med Stahl och av denne mottagit teologiska intryck, Ölander 1951, s. 73. Om Sundbergs ecklesiologi, se Ölander 1951, s. 120–126.

¹⁶ Beslutet i statsrådsprot. 31/12 1888, p. 2, RA. Cf. Sundberg till Ullman 27/12 1888, ULUS.

antingen i officiellt tillsatta kommittéer eller ensam och på eget initiativ. Som enskild, liturgiskt kunnig kyrkomedlem och som kyrkomötesombud mötte det inte principiella hinder för honom att lämna och låta av trycket utge liturgiska förslag. Detta stod inte i strid med hans syn på kyrkan såsom en 'anstaltskyrka' i Stahls mening. Likaså kunde han som biskop själv utarbeta gudstjänstagendor och sända ut dem till prästerskapet och församlingarna i sitt stift och anbefalla dem till bruk. Detta skedde i kyrkans organiska sammanhang och var således helt i sin ordning.

c) Kören och körsången

Genom HB 1894 fick körsången en reglerad plats i den svenska liturgin. Under 1800-talets förra del hade ett förnyat kyrkomusikaliskt intresse börjat växa fram i vårt land. På skilda håll arbetade man för att förbättra psalmsångens rytmik och en rad koralböcker utgavs. I sin 1849 utgivna koralbok hade musikpedagogen Abraham Mankell tillfogat ett antal »körer» som var »passande att sjunga på kyrkliga festdagar».¹ »För den svenska koralens lyftning» hade under 1880- och 1890-talet sällskapet Kyrkosångens vänner vuxit fram.²

I sitt högmässoförslag till KM 1888 angav Waldemar Rudin att man »på högtidsdagar eller andra högtidliga dagar (t.ex. konfirmationsdagen)» efter *Credo* kunde sjunga en för dagen passande hymn³ och motsvarande anvisning återfanns också i 1890-talets kyrkohandboksförslag.⁴ Den blev stadfäst genom HB 1894. Körsången hade därmed vunnit säte och stämma i svensk liturgi.

Redan på 1830-talet samlade Mankell en »sångförening för kyrkomusik», vilken höll konserter i S:ta Clara kyrka i Stockholm; en domkyrkokör bildades i Uppsala 1868, men det skulle dröja ända till slutet av seklet innan körer mera allmänt tillkom i kyrkorna runt om i landet. Då körsång förekom i högmässan ägde den, enligt den praxis som utbildades, rum just på den plats HB 1894 fastställde. Någon nyhet i

¹ Mankell 1849. Om honom, se Hedwall i SBL 25, s. 57–61. Om koralboksutgåvorna, se Moberg 1932, s. 459–499, om Mankell, a.a., s. 486 med Mobergs starkt kritiska bedömning av hans kompositionsarbete.

² Härom, se Lundblad 1904, Allard 1923, Moberg 1932, s. 499–544.

³ KM 1888, mot. 7, s. 11.

⁴ HBF 1892, s. 20, HBF 1893, s. 16. Cf. Ullman 1898f, s. 11.

egentlig mening innebar således inte handboksnotisen.⁵

När Ullmans uppfattning om körsångens ställning och funktion i gudstjänsten nu skall undersökas kommer framställningen att inrikta sig på två frågor. Först måste klargöras hur han motiverar körsångens funktion i högmässan. Har kören en självständig liturgisk ställning? Hur skall dess roll uppfattas i dynamiken mellan *sacramentum* och *sacrificium*? Därefter skall Ullmans principuppfattning vad gäller körens repertoarval analyseras. Hur skall ett sådant val gå till, utan att komma i strid med den övergripande uppfattningen, att det är kyrkan som organisk storhet som firar gudstjänsten? I båda fallen är det frågor som aktualiserar och klargör Ullmans uppfattning av det liturgiska ordningskriteriet.

I ett bevarat föreläsningsmanuskript från tiden som lärare vid de praktisk-teologiska övningarna vid Uppsala universitet (1869–72) behandlar Ullman frågan om körens liturgiska funktion. Han följde därvid den tyske teologen och kyrkomusikern Ludwig Schoeberlein⁶ och deklarerade, att kören i gudstjänsten står som representant för den »ideala» himmelska kyrkan, den som existerar ovan tid och rum.⁷ Den har en egen 'roll' i gudstjänsten vid sidan om präst och församling och står alltså i ett polärt förhållande till gudstjänstmenigheten. Dess »ideala»

⁵ Påtalas av Ullman i KM 1908, mot. 49, s. 4. Ullman 1886d, s. 9, säger att körsång på högtidsdagar »sedan något årtionde tillbaka» här och där är »stående ordning». Cf. Aulén 1961, s. 204. Det är värt att notera hur biskop C.H. Rundgren i KM 1893, s. 539 ville »alldeles avråda» församlingarna från att starta kyrkokörer; detta vore att passivisera gudstjänstdeltagarna. Ullman 1898f, s. 9, ville däremot »att om möjligt inom varenda församling en sångkör bildas», detta skulle vara »till gudstjänstens och församlingens fromma». Cf. nedan, kap. 12c. Om Mankells kör, se Moberg 1932, s. 486. Om Uppsala domkyrkokör, se Martling & Weman 1967. Cf. ovan, kap. 10d, n 16.

⁶ Om Schoeberlein, se Wagenmann i PRE 17, s. 674–676.

⁷ Ullman, ms *Liturgica* [1–19], st. 1, ULUS. Körens uppgift var att »inom den enskilda församlingen liksom företräda hela kyrkans ställe och föra dess talan», påpekade H.W. Ulf i *Wäktaren* 18/1 1866 (av sign. W; till författarskapet, se Ljungberg 1881, s. 112) i en skildring från en gudstjänst i Erlangen, där Th. Harnack varit liturg och där alternatimsång mellan kör och församling förekom. Schoeberlein 1863, sp. 529 säger: »Vielmehr ist die Bedeutung des Chors zu erweitern und auf die Kirche an sich, auf die Kirche als Leib des Herrn überhaupt, insofern auf die ideale Gemeinde, oder, in konkreterer Fassung, auf die allgemeine Kirche zu beziehen, welche ebenso die irdische als die himmlische Gemeinde umfasst, und nicht weniger in die Zeiten des alten Bundes zurückreicht, als sie die Gegenwart in sich begreift und in die noch zu hoffende Vollendung vorausblickt; wobei sich aber auch von selbst versteht, dass je nach der liturgischen Stelle und dem Inhalt des liturgischen Stückes bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite der allgemeinen Kirche in dem Gesängen des Chors hindurchklingen wird.» Artikeln är anonym, men återfinnes i förkortat skick som inledning till Schoeberlein 1865, s. 1–13, varigenom författarskapet röjes. Cf. Schoeberlein 1859, s. 270, Meuss 1888, s. 10, Quensel 1897, s. 503. Till frågan, se även Kressel 1924, s. 157ff.

funktion medför att körsången måste använda musikens »ideala» former, säger han.⁸

Som kyrkomusikkonstens oöverträffade mästare räknade Ullman 1500-talstonsättarna Palestrina och Orlando di Lasso; det var dessa som i musikens yttre form bäst lyckats framställa den ideala himmelska verkligheten. Vid sina besök i romersk-katolska gudstjänster i Bayern på 1860-talet hade han i hög grad tilltalats av »de härligaste körer, de gamle mästarnes, en Palestrinas, en Pergoles, en Allegris tonskapelse».⁹ Han ansluter sig därmed till sin samtids höga uppskattning av den s.k. palestrinastilen. Den polyfona vokalmusiken skulle eftersträva största möjliga harmoniska klarhet och närmast efterlikna naturen. I Tyskland hade musikteoretikern Anton Thibaut gått i bräsch för palestrinare-nässansen. Inte minst genom sin skrift *Über Reinheit der Tonkunst* (1824) hade han gjort sig till talesman för uppfattningen, att Palestrina representerade den »äktaste kristliga» tonkonsten.¹⁰ Av senare musikkforskare har palestrinastilen karaktäriserats som en musikstil med arkitektonisk balans, tydlig finkänslighet för ackordisk samklang och framför allt en i detalj utförd dissonansbehandling.¹¹

Detta var något som Ullman till fullo skulle kunna ha instämt i. Han liknar Palestrinas och di Lassos verk vid den gotiska arkitekturen; en stämma börjar det allvarliga och högtidliga temat varefter de övriga stämmorna »slingrar sig med allt fullare och rikare tonsats» däromkring:

Det hela är så underbart genomskinligt och på samma gång med sina många stämmor så outgrundligt sammanflätat, så att vi på dessa tonvägar av helig harmoni lyfts upp mot oändlighetens värld, liksom när vi betrakta de mot himmelen strävande pelarne och valven i en gotisk dm.¹²

Sin högsta fulländning hade den kyrkliga konstmusiken nått i 1500- och 1600-talens Italien, men även Bachs och Händels kompositioner får det erkännandet, att de »höra till det på samma gång skönaste och väldigaste, som mänsklig tonkonst någonsin har frambragt».¹³

⁸ Ullman, ms *Liturgica* [1–19], st. 1, ULUS.

⁹ Ullman 1883e, s. 257 och s. 224. Ullman i *Wäktaren* 24/5 1865.

¹⁰ Om palestrinastilen, se främst Fellerer 1929 och Boyd 1973, även Moberg 1932, s. 307ff.

¹¹ Moberg 1931, s. 130.

¹² Ullman 1883e, s. 257. Cf. här till nedan Ullmans uppfattning om den gotiska kyrkoarkitekturen, kap. 13b. – Även Hassler, Eccard, Prætorius, Crüger, Allegri och Gallus nämns av Ullman som exempel på goda, kyrkliga tonsättare. *Liturgik* II:1:167, Ullman 1883e, s. 257f. Cf. Ullman 1886b, s. 246. Cf. till uppräknningen Schoeberlein 1859, s. 236 och Harnack 1877, s. 519, vilka nämner i stort sett samma namn.

¹³ Ullman 1883e, s. 257f. och 224.

Körsången i gudstjänsten måste alltså sättas in i kyrkans och liturgins organiska sammanhang. Liksom liturgin i sin yttre form skall 'framställa' den 'inre' kyrkan är detta också en uppgift för konstmusiken i gudstjänsten. Musiken måste underordna sig liturgins övergripande krav.¹⁴ Den har en klart utsagd dimension att förmedla.

I *Liturgik* (1876) distanserade sig Ullman emellertid från sin här refererade tidigare uppfattning om körens självständiga liturgiska funktion. Det var, skrev han nu, istället »enklare och riktigare» att se körsången å ena sidan såsom ett *sacrificium*, utfört av de musikaliskt mera begåvade församlingsmedlemmarna, ett konstskickligt yttre gestaltande av den 'inre' kyrkan.¹⁵ Kören har därmed alltså ur principiell aspekt ingen egen funktion i gudstjänsten, den står inte i ett diametralt förhållande till den gudstjänstfirande församlingen. Ullman ansluter sig här till Schleiermachers uppfattning av kören såsom »der künstlerische Ausschuss aus der Gemeinde».¹⁶ Å andra sidan bidrar den på ett sakramentalt sätt till att höja och befrämja gudstjänstdeltagarnas andakt.¹⁷ Körens funktion i gudstjänsten är enligt denna senare uppfattning såväl sakramental som sakrifiell.

Om nu körsången skall betraktas som ett av sångarna utfört *sacrificium*, innebär då inte detta att den övriga delen av församlingen ställs utanför det liturgiska skeendet och passiviseras till blott åhörare av konsertstycken? Adressat för ett *sacrificium* kan i enlighet med begreppets definition inte vara någon annan än Gud. Eller skall kyrkokörens insats i gudstjänsten uppfattas som ett avbrott i liturgin, ett därtill fogat extranummer som principiellt sett endast har en underhållande funktion? I båda dessa nämnda fall blir gudstjänstens 'ordning' rubbad. I det förstnämnda ställs församlingen å sido och kören övertar dess sakrifiella uppgifter. I det senare fallet avbryts gudstjänstens progression därför att kören skall framföra sitt sångstycke. Det står klart att båda dessa uppfattningar är främmande för Ullmans sätt att se gudstjänstens organiska konstruktion.

Kyrkokörens medverkan i gudstjänsten får enligt hans uppfattning inte förekomma isolerad från församlingen. Kören måste därför – och det är Ullmans grundtanke i sammanhanget – alltid på något sätt samverka med församlingen och vara integrerad i liturgin.¹⁸

¹⁴ Cf. Zezschwitz 1876, s. 323.

¹⁵ *Liturgik* II:1:180.

¹⁶ Kören skall inte ersätta församlingssången, utan blott leda den, säger Ullman i visit.prot. Götlunda 1905, § 6, E III:42, StrDA, ULA. Cf. Ullman i StrDC 2/1916, s. 4. Schleiermacher 1850, s. 169, jfr Schoeberlein 1859, s. 272.

¹⁷ *Liturgik* II:1:179ff.

¹⁸ *Liturgik* II:1:180. Cf. Harnack 1877, s. 519.

När HBF 1892 föreslog, att »någon flerstämmig kyrklig hymn» av till kyrkoårstiden passande slag kunde utföras näst efter *Credo*, var i dess rubrik särskilt anmärkt att predikstolpsalmen i sådant fall skulle väljas så, att den »såsom ett responsorium från menighetens sida» och utan längre prelude skulle ansluta till hymnen.¹⁹ Även det omvända arrangemanget kunde vara lämpligt. I KM 1893 föreslog Ullman att kören efter »Allena Gud i himmelrik» skulle »fortsätta församlingens lovsägelse» genom att sjunga *Laudamus* i körsättning.²⁰ I *Liturgik* hade han understrukit hur körsångens »rätta plats» var att på alla större högtidsdagar i gradualet »på ett eller annat sätt» samverka med församlingen.²¹

Kören skall alltså organiskt ingå i och anknyta till gudstjänstens 'ordning'. Det är aldrig fråga om ett rent konserterande, en vildvuxen dekoration, ett utvändigt påhäng, blott ägnat att vara »ytlig öronförförjelse».²² Församlingen får inte distanseras från körsången så att den inte skulle ha möjlighet att uppfatta den text som sjunges. Då skulle körens medverkan just bli något för gudstjänstdeltagarna ovidkommande eller 'extra'. Om än inte vokalt så måste de mentalt kunna delta i sången. Textblad skall därför alltid vara tillgängliga, så att det blir möjligt för gudstjänstdeltagarna att följa med och göra sångens *sacrificium* till sitt eget.²³ Att texten hålles tillgänglig har således en väsentlig teologisk motivering.

Detta leder över till den andra av de ovan ställda frågorna. Om nu körsången har en liturgiskt motiverad funktion i gudstjänsten, i samverkan och parallellt med församlingens psalmsång, vilka körsånger är det därvid som skall förekomma? Eller – frågan sedd ur en annan synvinkel – hur och av vem avgörs kyrkokörens repertoarval?

Tidigare har åtskilliga gånger betonats Ullmans uppfattning av kyrkan såsom gudstjänstens subjekt. Det individuella godtycket står i strid

¹⁹ HBF 1892, s. 20. Cf. Ullman i StrDC 1/1898, bil., s. 9.

²⁰ Ullman i KM 1893, s. 601.

²¹ *Liturgik* II:1:184.

²² Ullman & Morén 1914a, s. X.

²³ *Liturgik* II:1:180. När Ullman 1886d argumenterar för att orationer och passioner skall kunna uppföras i kyrkan understryker han, s. 21f., hur texten i dess helhet därvid måste stå till åhörarnas förfogande för att befrämja en »medveten självverksamhet». Detta är »oundgängligen nödvändigt». Ullman 1902a, s. 85, Ullman vid KM 1908, mot. 49, s. 5. Ullman påpekade textbladens vikt i visit.prot. Götunda 1905, § 6, E III:42, StrDA, ULA. Saken understrykes redan av Schoeberlein 1859, s. 279 och av Harnack 1877, s. 519. Att bruket förekom vid gudstjänster i Erlangen påpekas av Ulff 1866. Det förordas av Ullman t.ex. vid ungdomsgudstjänst, StrDC 1/1898, bil., s. 2. Dess förekomst i Göteborg på 1910-talet påpekas av Hjort 1912, s. 343. Av samma skäl menade Ullman 1879, s. 5, att varje elev skulle ha ett eget exemplar av hans *Bönbok för skolungdom* för att »självverksamt och fullt medvetet» kunna delta i skolandakterna.

med hans ecklesiologiskt motiverade liturgiteori. Är det då möjligt att överlåta åt enskilda kyrkomusiker att, ur det förekommande utbudet av kyrklig musik, i det enskilda fallet träffa avgörande om vad som skall sjungas i gudstjänsten?

När Ullman besvarar den frågan ser han ingen principiellt motiverad skillnad mellan prästens liturgiska partier, församlingens psalmsång och den av kören utförda flerstämmiga vokalmusiken. Allt skall vara inordnat i gudstjänstens organiska sammanhang. Med samma motivering som att prästen utför endast den i kyrkohandboken föreskrivna liturgin eller att församlingen endast sjunger ur den av kyrkan fastställda psalmboken, borde därför endast förekomma sådana körsånger som var auktoriserade och godkända av kyrkan.²⁴ Vilka de praktiska konsekvenserna av denna uppfattning om kyrkans 'ordning' blev, skall nu klarläggas.

Sedan HB 1894 fastställts, tillsattes, som i kap. 10b omnämndes, i november samma år en kommitté under ordförandeskap av den förutvarande ecklesiastikministern Gunnar Wennerberg, vilken skulle utarbeta en musikbilaga till handboken. I sin inledning till det förslag man avlämnade tre år senare sade sig kommittén ifrågasätta om inte i dess uppdrag borde ingå även att både revidera koralboken och utge även ett rikare urval av hymner och motetter för kyrkoårets alla sön- och helgdagar. Man såg sig emellertid nu sakna officiella befogenheter till detta.²⁵

Inom Kyrkosångens vänner hade man länge arbetat för att få fram en lämplig repertoar för kyrkokörerna. I sin tidigare omnämnda motion vid KM 1908 anknöt Ullman, som var KSV:s ordförande, till kommitténs yttrande och föreslog att också en kyrklig hymnsamling med en- och flerstämmiga körsånger skulle utges. Det var, menade han, angeläget att på officiell väg bringa en hymnsamling till stånd och få den auktoriserad: alltför mycken ur liturgisk synpunkt oacceptabel körmusik var i bruk runt om i landet och utgjorde exempel på den »rent av otroliga brist på sund smak och urskiljning, att nu ej ens nämna kyrklig pietetskänsla [...] och detta ingalunda blott i obemärkta och okontrollerade landsortskyrkor».²⁶ Ett fritt hymnval stod i strid med den liturgiska grundsatsen, »att de sångtexter som vid kulten användas, böra vara av kyrkan godkända och auktoriserade».²⁷

²⁴ Ullman i KM 1908, mot. 49, s. 4, Ullman & Morén 1914a, s. IXf.

²⁵ MBF 1896 och MB 1897, s. If. (inledningen trycktes separat 1896, själva musiken först sedan den 1897 av konungen gillats och stadfästes).

²⁶ Uttrycket hämtat från Ullman & Morén 1914a, s. IXf.

²⁷ Ullman i KM 1908, mot. 49, s. 4. En översikt över de vid denna tid förekommande sångsamlingarna ger Moberg 1932, s. 519f.

Ordningskriteriet kräver således, att kyrkan fastställer de texter som får användas av kyrkokörerna.

Sammanställningen av en sådan sångsamling bör – säger Ullman i sin motion – ske med hänsyn till *de tempore*-principen. Sångerna skall organiskt smälta in i gudstjänstens sammanhang så att de »tjänar till att förstärka dess uppbyggande karaktär samt bidrager till dess helgjutethet».²⁸ »De liturgiska hymntexterna» – uttrycket understryker Ullmans uppfattning av funktionen – måste alltså stå under kontroll av kyrkan och vara tillgängliga för församlingen. Körsångens funktion är rent liturgisk.

Kyrkomötet anslöt sig, som tidigare nämndes, till Ullmans motion, men de stridiga viljorna om sammansättningen gjorde att en kommitté inte blev tillsatt förrän hösten 1910. Trots att Ullman gjorde vad han kunde för att förhindra saken, kom som vi sett prästen och tonsättaren Herman Palm att ingå däri. Som man efter ärendets alla preludier kunnat vänta uppstod oenighet mellan Palm och hans medkommitterade biskop Ullman och klockare Morén; Palm frånträdde sitt uppdrag våren 1913.²⁹

I juni samma år gjorde kantorn i Vasakyrkan i Göteborg Fredrik Hjort m. fl. en framställan hos ecklesiastikdepartementet om att de handboksbilagor som var under utarbetande, i sinom tid skulle överlämnas till församlingarna, men endast till deras fria förfogande, utan någon Kungl. Maj:ts auktorisation.³⁰ Man ville ha frihet till att bruka andra körstycken och sångsamlingar än dem som skulle ingå i kommitténs urval.

1914 utgav Ullman och Morén sitt omfattande förslag till liturgisk-musikaliska bilagor till kyrkohandboken och däri ingick också en samling körsånger. Den omfattade två tjocka band och hade titeln *Förslag till Hymnarium för Svenska kyrkan*.

Hjorts skrivelse får nu sin förklaring. Efter sitt utträde ur kommittén hade nämligen Herman Palm tillsammans med musikdirektörerna Oscar Sandberg³¹ och Harald Fryklöf³² och sedermera kyrkoherden i Danderyd, den bekante liturgikern A.O.T. Hellerström³³ efter andra principer redigerat ett motförslag till hymnariet innehållande tre hund-

²⁸ Ullman i KM 1908, mot. 49, s. 5. Cf. Ullman & Morén 1914a, s. X.

²⁹ Här om, se SKT 9 (1913), s. 136 och 211.

³⁰ Se här till KM 1908, Kungl. Maj:ts skr. nr 6. Cf. diskussionen hos Hjort 1912 och Ullman 1912b. Palms avsägelse, ED ink. skr. 24/2 1913, EDA, RA. Här till cf SvD 26/2 1913; Moréns och Ullmans kritik mot Palm, SvD 28/2 1913.

³¹ Om Sandberg, se Hagman i SMK 6, s. 496f.

³² Om Fryklöf, se Seymer 1941, s. 64ff. och Lomnäs i SBL 16, s. 586ff.

³³ Om Hellerström, se Stenberg 1976.

ra hymner. Det utkom året därpå, 1915, under titeln *Musica sacra*. Det var för detta Hjort ville hålla dörren öppen.

I sin grundläggande framställning av *Kyrkomusikens historia* gör Carl-Allan Moberg en jämförelse mellan de båda musikverken; han har emellertid inte observerat hur *Musica sacra* utkom och fungerade som en direkt motskrift eller i varje fall som ett alternativ till hymnariet. Moberg pekar på hur hymnariet innehåller ett stort antal verk från 1500-talet, liksom av de tyska »monodisterna» Pachelbel, Schütz och Händel. Från tiden sedan slutet av 1600-talet – som av utgivarna betraktades som en kyrkomusikalisk förfallperiod – återfinns ett femtiotal verk. Hymnariet når, vad gäller 1800-talstonsättarna, inte upp till sina egna principer om stilistiskt samband med de klassiska idealen. I *Musica sacra* har, säger Moberg, »den galanta stilen och dess ädlare fortsättning hos Wienklassikerna» fått en alltför dominerande ställning genom ett antal medelmåttor och även den »stillösare» romantiken är företrädd med »andrahandsmästare» och »ytterligt tvivelaktiga alster». I jämförelse med hymnariet gör dock *Musica sacra* för den sentida bedömarens »ett vida bättre intryck». Urvalet skulle i hymnariet kunna ha gjorts på ett mera medvetet sätt och i *Musica sacra* utan eftergifter åt en hel del lättare material.³⁴

Också i sin samtid stötte hymnariet på stark kritik. Då uppgiften här emellertid inskränker sig till en granskning av Ullmans liturgiteoretiska ståndpunkt skall blott några sammanfattande ord sägas om debatten. Kritiken inriktade sig på tre områden: hymnariets musikaliska gestalt, dess textliga innehåll och förslaget till rättslig reglering.

Vid kyrkomötet 1915 var det hovrättsrådet K.J. Ekman³⁵ som var den ledande talesmannen bland hymnariets kritiker. Musiken däri var, menade han, i alltför hög grad präglad av kommittéledamoten Moréns medverkan. Nära en tredjedel av materialet var förbundet med dennes namn. »De stora klassiska mästarne» var alltför sparsamt företrädade, hymnariet hade en alltför »ålderdomlig prägel» och den sentida kyrkomusikaliska utvecklingen var blott föga beaktad. Skulle hymnariet auktoriseras innebar detta dessutom ett hämmande av den inhemska kyrkomusikaliska utvecklingen.³⁶

För att ytterligare sätta kraft bakom sina argument hade Ekman i en av sina tre motioner i ärendet som jämförelse bilagt de båda *Musica*

³⁴ Bedömningen av *Förslag till Hymnarium* (kallas ovan och i det följande endast 'hymnariet') och *Musica sacra*, se Moberg 1932, s. 521ff.

³⁵ Om Ekman, se Willers i SMK 2, s. 361f.

³⁶ KM 1915, mot. 6; prot. nr 11, s. 16f. Morén utgav 1915 ett tryckt bemötande av den kritik, som drabbat honom.

sacra-volymerna³⁷ och till en annan fogat Musikaliska akademiens mot hymnariet synnerligen kritiska yttrande; det är därifrån Ekman hämtat de synpunkter han framförde.³⁸ Motförslaget *Musica sacra* utkom mitt under pågående kyrkomöte och utdelades till dess ledamöter.³⁹

Inom kyrkomötets prästerliga avdelning bereddes frågan av en särskild nämnd,⁴⁰ som i åtskilliga stycken instämde i den kritik, vilken under sessionen riktats mot såväl hymnariet, som mot *Musica sacra*. Vad gäller vår aktuella frågeställning – den liturgiska principen om huruvida en bestämd hymnsamling skulle vara av kyrkan fastställd och auktoriserad till uteslutande bruk – kan konstateras, att nämnden avvisade en sådan rättslig reglering. De föreslagna sångerna var ännu alltför oprövade och hade ännu inte vunnit »menigheternas förtroende».⁴¹

Hymnarieförslaget hade före kyrkomötet – i likhet med förslagen till missale och vesperale – utsänts till alla pastorat i riket. När K.J. Ekman för sin del menade, att *Musica sacra* var överlägsen det officiella förslaget, fann han det också angeläget, att det av honom förordade motförslaget blev känt, spritt och använt över landet. Han inte blott bifogade *Musica sacra* till en motion i kyrkomötet, utan anhöll också att bidrag av allmänna medel skulle utgå till tryckningen av samlingen i fråga.⁴² I en annan motion framförde han även Musikaliska akademiens önskemål om såväl dess ekonomisering, som att den skulle – som fallet varit med hymnariet – distribueras till församlingarna i riket.⁴³ Så blev också kyrkomötets beslut.

Kritiken mot Ullmans och Moréns hymnariearbete var således mycket omfattande. Den både avvisade den grundläggande idén om en för landets alla kyrkokörer till uteslutande bruk fastställd hymnsamling och

³⁷ KM 1915, mot. 6, s. 9. Meningen med detta var väl att ge dem någon slags officiös ställning. De ingick därmed i KM-handlingarna, även om de naturligtvis inte avtrycktes i KM-protokollets återgivning av motionen.

³⁸ KM 1915, mot. 59, bil.; KMA hade funnit att i hymnariet var »urvalet av äldre kyrkliga hymner [...] mindre tillfredsställande, vartill komme att vissa äldre tonsättningar blivit föremål för onödigt eller olämplig bearbetning, att modernare utländsk kyrkomusik vore alltför obetydligt företräd, att svensk kyrklig tonkonst vore ensidigt och delvis svagt representerad, samt att sångtexternas musikaliska behandling företedde åtskilliga fel i deklamatoriskt avseende». KMA ville därför »på det bestämdaste avstyrka, att hymnarieförslaget på något sätt officiellt ställdes till bruk i församlingarna».

³⁹ Detta påpekas av Ullman i KM:s plenum 10/11 1915, prot. nr 11, s. 8 och av Ernst Lönegren, ibid. s. 14. Förordet är, s. XXV, dagtecknat »i september 1915». Se härtill ovan, n 37.

⁴⁰ I granskningsnämnden ingick förutom Söderblom biskoparna J.A. Eklund och Ernst Lönegren, domprosten, prof. Herman Lundström och kontraktsprosten Karl Hedmark.

⁴¹ KM 1915, prästerl. avd. bet. nr 3, s. 12.

⁴² KM 1915, mot. 29.

⁴³ KM 1915, mot. 59.

riktade anmärkningar mot det urval och den musikaliska kvalitet som presenterades i det förslag de båda lagt på kyrkomötets bord. Genom *Musica sacra* hade en parallell hymnsamling utgivits, som visade ett genomarbetat alternativ till hur en sådan kunde te sig, men som framträdde utan anspråk på att inom sina pärmar rymma all tillåtlig körmusik.

Efter att ha tagit del av den kritik, som framlagts i kyrkomötet retirerade Ullman från sin tidigare principståndpunkt. Han inte bara erkände att hymnarieförslaget behövde revideras, utan – och det är det anmärkningsvärda – han övergav också sin tidigare uppfattning att kyrkan skulle ha en gemensam, officiellt antagen repertoar för kyrkokörerna. I plenum föreslog han att hymnariet »redan nu» borde »lämnas till fritt begagnande av våra kyrkoförsamlingar».⁴⁴ Mot det framlagda förslaget att under samma förutsättningar överlämna *Musica sacra* till församlingarna hade han inget yrkande.

Hymnariefrågan måste således för Ullman principiellt och personligen ha tett sig som ett misslyckande. Den sakliga kritiken var stark. Genom att till alla församlingar sända ut ett på privat initiativ tillkommet motförslag och anbefalla det till fritt bruk desavuerade kyrkomötet hela tanken på ett 'hymnarium' som en kyrkans bok, parallell med 'kyrkohandbok' eller 'psalmbok'. Säkerligen var det pragmatiska skäl som fick den sjuttiosjuårige biskopen att i kyrkomötets plenum resignera. Han fick inte gehör för sin tanke om ett fastställt urval sånger för gudstjänstbruk. Ullman nedlade sin talan. Att tysta körsången i Svenska kyrkan ville han trots allt inte vara med om – ett yrkande i den riktningen hade varit konsekvent om han drivit saken till sin spets. Alternativet var att låta sången klinga fritt och utan all kyrkomötets och Kungl. Maj:ts reglering. Genom att de båda sångsamlingarna utsänts till alla församlingar kunde han räkna med, att det i realiteten var deras urval som skulle komma i bruk. Då skulle hymnariets liturgiska kvaliteter måhända visa sig vinna i längden. Genom Kungl. Maj:ts beslut att distribuera dem båda kunde de ändå i någon mening – ehuru ej formellt – sägas höra hemma i vad Ullman uppfattade som kyrkans organiska sammanhang.

d) Högmässan

I de båda föregående avsnitten i detta kapitel har vi diskuterat Ullmans övergripande uppfattning vad gäller ordningsprincipens genomslag i

⁴⁴ Ullman i KM 1915, prot. nr 11, s. 13. Kurs. här.

praxis. Vi har granskat hans uppfattning om hur kyrkohandboksarbetet inte fick vara ett privatföretag utan måste ske på ett av kyrkan givet uppdrag och även sett hur han genom att söka reglera kyrkokörernas repertoar ville markera hur körsången är en liturgiskt integrerad del i högmässans totalsammanhang. Det fick inte vara fråga om löst tillfogade 'extranummer'.

Hur ordningsprincipen enligt Ullmans uppfattning skulle komma till uttryck i den konkreta gudstjänstagendan skall nu undersökas. Han underströk att gudstjänsten definitionsmässigt är kyrkans organiskt ordnade handlande inför Gud. Detta innebar inte bara att den skulle äga rum i den yttre kyrkans sammanhang och med kyrkan som det handlande subjektet. Gudstjänsten såsom sådan skall också vara anordnad på ett sådant sätt att de olika momenten organiskt sluter till varandra och bildar en sammanhängande och harmonisk följd. Gudstjänsten är inget 'aggregat' utan en organism.¹ När liturgin är det sätt varpå kyrkan manifesterar sig och möter Gud, ligger häri – kort sagt – att en gudstjänst inte kan gå till hur som helst. Varje moment står inställt i ett logiskt sammanhang, har en bestämd funktion och också en teologiskt motiverad relation till sitt omedelbara sammanhang i liturgin.

I kapitlet om »Den kyrkliga församlingsgudstjänstens normala konstruktion», underströk Ullman i sin bok *Liturgik* hur liturgin inte är tillkommen som en filosofisk abstraktion, utan framvuxen som en »historisk realitet» med egna lagar och eget liv i en historisk kontext tiderna igenom.² Liturgin är kyrkans sätt att leva och möta Gud. En gudstjänstordning går därför inte att konstruera eller revidera under bortseende från den liturgi som redan finns och fungerar i kyrkan.

Det var i »den reformatoriska gudstjänstens grundidé och grundgestalt», som Ullman fann paradigmet för att bedöma och utforma den nutida gudstjänsten.³ När vi i kap. 12b skall diskutera den liturgiska gemensamhetsprincipens kontinuitetskrav skall också Ullmans inställning till och uppfattning om kyrkans äldre liturgitradition undersökas. Även om han såg Luthers *Formula missæ* som ett ideal uppfattade han inte heller den reformationstida liturgitraditionen som kanonisk eller isolerad. Också den måste ses i relation till den utveckling som ägt rum i kyrkan alltifrån urkyrkans dagar.⁴

När högmässan, såsom den i dag föreligger, har en historiskt given progression, dvs. logisk följd mellan momenten, ligger detta alltså i linje med liturgins eget väsen, med uppfattningen om kyrkans fördjupade

¹ Till begreppet 'aggregat', se ovan, kap. 5a och *Liturgik* I:35.

² *Liturgik* II:2:113–139.

³ *Liturgik* II:2:114, cf. *Liturgik* II:2:217.

⁴ *Liturgik* II:2:68f., *Liturgik* II:2:114. Se vidare kap. 12b.

förståelse och erfarenhet av mötet mellan Gud och sig själv. Det är, säger Ullman, fråga om en »helig ordning».⁵

Gudstjänsten skall alltså gestalta mötet mellan Gud och kyrkan. Hur kommer enligt Ullmans uppfattning detta till konkret liturgiskt uttryck? Hur skall gudstjänsten vara konstruerad för att denna dess grundläggande idé skall tillgodoses?

Att det i liturgin är fråga om ett möte mellan två poler har konstaterats vid studiet av begreppen *sacramentum* och *sacrificium*.⁶ Här skall nu blott erinras om hur den förstnämnda termen uttrycker Guds handlande i liturgin, medan den sistnämnda i sig innefattar allt det varmed församlingen kommer honom till mötes,⁷ liksom om hur Ullman underströk att skillnaden mellan det sakramentala och det sakrificiella blott är relativ och att de därför inte går att förstå oberoende av varandra. Han är egentligen obenägen att mekaniskt schematisera gudstjänstordningen efter ett sådant mönster.⁸ I det följande skall emellertid visas hur det slår igenom i hans arbete på högmässans förnyelse.

Högmässoritualen i HB 1811, med de ändringar som vidtagits under tiden fram mot seklets slut, saknade den liturgiskt genomtänkta progression och omväxling mellan de sakramentala och de sakrificiella motiven, som var nödvändig för den gudstjänstens gestaltning, som Ullman fann riktig. I gudstjänsten sker mötet mellan Gud och kyrkan. Det måste därför vara fråga om en ömsesidighet och en dialog.

Redan anslaget i HB 1811 var felaktigt.⁹ Det är det sakramentala som skall ge upphov till det sakrificiella. Gud har initiativet.¹⁰ När högmässan därför började med det av Tingstadius anordnade Helig blev dess inledning sakrificiell, vilket enligt Ullmans uppfattning var både psykologiskt, oliturgiskt och ohistoriskt.¹¹ Det var däri inte fråga om en sakramental utsaga om Gud eller från Gud, utan om en lovsång till honom.¹² I stället skulle högmässan inledas sakramentalt, med ett ord från Gud, som erinrade församlingen om dagens frälsningshistoriska budskap. Detta borde ske genom *de tempore*-introitus.¹³ Frågan om introitus' införande i Svenska kyrkans högmässa var, som vi tidigare visat,

⁵ *Liturgik* I:58.

⁶ Ovan, kap. 7c.

⁷ *Liturgik* I:27.

⁸ *Liturgik* I:32, *Liturgik* II, opag. företal.

⁹ *Liturgik* I:99.

¹⁰ *Liturgik* I:30.

¹¹ *Liturgik* II:2:99.

¹² Ullman 1894a, s. 51. Högmässan började med orden »Helig, Helig, Helige, Herre Gud, Allsmäktige! Fulle äro himlarne och jorden av Din härlighet! Vi prise och äre Dig [...]».

¹³ *Liturgik* II:2:116, Ullman 1894a, s. 27f. (tr. äv. ss. Ullman 1894b).

av stor vikt för Ullman och han ägnade under sitt liturgiska författarskap ett synnerligt intresse åt detta. De introitus-förslag han framlade i reservationen till HBF 1893, i 1914 års missaleförslag och vid KM 1915 är följaktligen också av sakramentalt innehåll: bibeltexterna som valts är inte av böne- eller lovsångskaraktär, utan utgöres av Guds proklamatoriska tilltal till kyrkan.¹⁴

I HBF 1893 och HB 1894 har också ordinariets Helig, inledningsordet ur Jes. 6:3, förändrats i jämförelse med HBF 1892 till överensstämmelse med Bibelns ordalydelse. Från att vara formulerat som en bön till Gud har det blivit en sakramental utsaga om »hans härlighet».¹⁵

Ullman var emellertid medveten om att hans intention med introitus med texter ur Bibeln stundom kunde vara i teknisk mening svår att genomföra i församlingarna. Då kunde en psalm ur psalmboken fullgöra samma funktion, men denna fick då naturligtvis inte vara godtyckligt vald, utan skulle innehållsmässigt vara av markerat sakramental karaktär. I konsekvens härmed meddelar, som tidigare konstaterats, HBF 1892 resp. HBF 1893 och HB 1894 fasta resp. förslag till ingångspsalmer för olika dagar och kyrkoårstider. Ullman hade redan i *Liturgik* anvisat denna möjlighet och motiverat varför valet av ingångspsalm inte kunde överlåtas åt den enskilde prästen. Kyrkohandboken skulle innehålla av kyrkan fastlagda introitus. Då dessa ersattes av psalmsång, skulle också den sakramentala ingångspsalmen vara bestämd i kyrkohandboken.¹⁶

I det fall då introitus förekom, kunde emellertid högmässans inledande psalm ur psalmboken vara sakrificiellt präglad, såsom en deltagarnas bön till Gud om att rätt kunna fira gudstjänsten;¹⁷ Ullman ser då uppenbarligen psalmen mera såsom någon form av förberedelse inför gudstjänsten än som dess egentliga början. Denna sker genom introitus.

Som en övergång till det sakrificiella *Confiteor*-momentet borde en alloktion förekomma. Att, som HB 1811, här ha en bön med lovsägelse till Gud var liturgiskt felaktigt. Den inledande alloktionen i HB 1693 var för honom ideal och i sitt eget förslag 1915 anför han en bearbetning av denna.¹⁸ Även i HBF 1892 finns på denna plats en bön som Ullman måste ha menat vara ur principiell synpunkt malplacerad; i HBF 1893

¹⁴ HBF 1893, s. VIII–XII, Ullman & Morén 1914b, s. 93–119, Ullman 1915b, s. 34–39.

¹⁵ Se ovan n 12. Cf. motiveringen HBF 1893, s. II.

¹⁶ *Liturgik* II:2:116.

¹⁷ *Liturgik* II:2:116.

¹⁸ »Kära vänner, bröder och systrar i Christo Jesu [...]», återgiven i *Liturgik* II:2:90n. Ullman 1915b, s. 16.

och HB 1894 förekommer den heller inte längre, utan allokutionen »Herren är i sitt heliga tempel» leder över till *Confiteor*. Allokutionen stammar emellertid inte från Ullman, den utgör en bearbetning inom handboks-kommittén av en text, som remissvägen föreslagits av hovpredikanten C.H. Bergman.¹⁹

Högmässans inledning hade därmed ur den aspekt som här diskuteras, fått en utformning som på ett långtgående sätt motsvarade Ullmans intentioner. Från att genom samtliga moment – från den tingstadiska inledningen och fram till episteln – ha varit ensidigt sakrificiellt orienterad gestaltas i inledningen till HB 1894 mötet mellan Gud och kyrkan med stor tydlighet: inledningens sakramentala deklaration om Guds helighet möts av församlingens sakrificiella reaktion härpå: syndabekännelse och bön om Guds förbarmande, *Confiteor* och *Kyrie*.²⁰ I stället för den indikativa resp. optativa avlösning som i HB 1811 förekom i det allmänna skriftermålet och i högmässan ville Ullman efter *Kyrie* införa en eller ett par »evangeliskt tröstande ord ur skriften». ²¹ I hans förslag 1915 är ett fullt system med sådana trösteord utarbetat.²² Ett par korta alternativ i denna riktning återfinns redan i Rudins tidigare omnämnda högmäsoförslag 1888 och även i HBFF 1892 och 1893.²³

Värt att lägga märke till i HBF 1893 är trösteordets konklusiva överledning till *Gloria*: efter utsagan om syndernas förlåtelse säger prästen »Lovsjungom därför Herrens namn». ²⁴ *Sacramentum* skall resultera i *sacrificium*.

Gloria uppfattas av Ullman såsom »en evangelisk förkunnelse» av den genom Kristus åstadkomna nåden och frälsningen. Böneropet i *Kyrie* möts ovanifrån av *Gloria*, säger han.²⁵ Förkunnelsen tar sig uttryck i en lovsång till Gud. Momentet innehåller alltså både sakramentala och sakrificiella drag. *Gloria* intonas av prästen och »besvaras» såsom ett »*responsum*» av församlingen med *Laudamus* eller motsvarande sakrificiella lovsång. Ullman beskriver relationen mellan de båda momenten såsom att änglasången från himmelen väcker genljud i kyrkan och han understryker hur *Gloria* är en liturgisk »uppfordran till Guds lov». Dess

¹⁹ Se här till Helander 1939, s. 344f; om Bergman, se Rodhe i SBL 3, s. 646–650, Mazer 1916, Åberg 1968, s. 55–60 och där a.a.

²⁰ *Liturgik* II:2:117, *Liturgik* II:1:193.

²¹ Tydligt markeras detta av Ullman 1894a, s. 28f.

²² Som tröstespråk skulle med *de tempore*-omväxling användas Joh. 3:16–17; 1 Tim. 1:15; Ordspr. 28:13–14 + Jes. 43:24–25; 1 Joh. 4:9–10; Psalt. 103:8, 10, 13; Rom. 8:32, 34; Joh. 6:37 + Matt. 11:28–29; Ef. 2:17–18. Ullman 1915b, s. 20–22.

²³ KM 1888, mot. 7, s. 8, HBF 1892, s. 14f., HBF 1893, s. 11.

²⁴ HBF 1893, s. 11, kurs. här.

²⁵ Ullman 1894a, s. 30.

liturgiska ställning i högmässan är därför enligt hans uppfattning sakramental.²⁶

Salutationens »Herren vare med eder» är för församlingen en påminnelse om hur Gud nu vill handla med sitt folk. Detta motiv förstärks genom de sakramentalt präglade versiklar, som Ullman ville skjuta in emellan salutationen och collectan och som vi tidigare diskuterat. Polariteten mellan detta *sacramentum* och bönens *sacrificium* skulle på så sätt markeras. Härefter följde högmässans bibelläsningar. De kommer till församlingen som en Guds gåva ovanifrån, säger han, och markerar därmed deras karaktär av *sacramenta*.²⁷ Gradualpsalmens funktion skall på motsvarande sätt vara sakrificiell. Församlingen skall däri uttrycka sin tacksägelse och lovsång för de frälsningsgåvor Gud givit genom Ordet. Gradualpsalmen har, säger han, samma funktion som den latinska mässans *Deo Gratias* resp. *Gloria tibi, Domine*. På samma sätt korresponderar evangeliet med församlingens sakrificiella tackoffer i *Credo*, varigenom denna inför Gud uttalar sin bekräftelse och »sitt ja och amen» till vad den fått höra i bibelläsningen.²⁸

Predikan uppfattas av Ullman såsom till sin karaktär såväl sakramental som sakrificiell. Å ena sidan är den Guds direkta tilltal till kyrkan genom sitt Ord, å andra sidan är den en förmedling av kyrkans reflexion över, tro på och erfarenhet av detta Ord.²⁹ Ordet är sakramentalt, tron sakrificiell och predikan skall således samtidigt rymma båda aspekterna.

Mot denna bakgrund blir den kritik begriplig, som Ullman riktade mot det i hans samtid utbredda bruket att predikans exordium mynnade ut i att prästen intonerade Herrens bön, vilken därefter bads tyst av alla.³⁰ Detta var en störning av predikans homiletiska progression. Dess jämvikt mellan sakramentala och sakrificiella motiv kom ur balans för ett inskott av ensidigt sakrificiellt slag. Predikan skulle vara predikan

²⁶ *Liturgik* II:1:193, *Liturgik* II:2:117.

²⁷ Ullman 1894a, s. 36.

²⁸ *Liturgik* II:2:121, Ullman 1894a, s. 34, cf. Quensel 1891, s. 18n.

²⁹ *Liturgik* II:1:11, Ullman 1894a, s. 34f.

³⁰ Detta påpekas som en självklarhet av Möller 1779, s. 247. Cf. Bælter 1762, s. 437ff. Hur det gestaltades framgår av det rika utbudet av predikosamlingar, t.ex. Björck 1895 eller Norborg 1907. Mot det tysta Fader vår restes under 1800-talets senare hälft stark kritik, så t.ex. av Kliefoth, KLA 8, s. 48, Linder 1871, Quensel 1891, s. 20n. Quensel 1882 ger en liturgihistorisk undersökning av brukets uppkomst och menar att det strider mot den protestantiska gudstjänstens grundtake och utgör »ett kvarglömt stycke medeltidskatolicism» från den tid då präst och församling tyst läste *Pater noster* och *Ave Maria* som särskild beredelse för predikan. Quensel 1910, s. 154ff. Jfr Leufvén 1919, s. 76. Cf. Rodhe 1923, s. 109ff.

och bön vara bön.³¹ Möjligen kunde Herrens bön ha sin plats som ett *sacrificium* före predikan, men det var där lämpligare med en bön som formulerats i anslutning till dagens perikop. Det är således här, i anslutning till predikan, som Ullman kan finna en extemporerad bön för-svarbar.³² Också ett annat skäl gjorde att Ullman avvisade Herrens bön – det »tysta Fader vår» – som ett inslag i predikan. Denna »den högsta och fulländade typen för alla böner», bör inte bedjas mer än en gång i varje gudstjänst. Den är till sin karaktär alltför helig för att riskera att bli utsatt för nötning och slentrian. Inte heller får den reduceras till blott ett *suspirium*, en slags bönesuck, eller till ett bihang eller komplement till ett annat moment.³³

Bryter alltså den tysta läsningen av Herrens bön predikans homiletiska form och dess jämvikt mellan *sacramentum* och *sacrificium*, vore det rimligt att tänka sig att samma argument skulle framföras också emot att predikotexten lästes inne i predikan. Där skulle det vara fråga om ett avbrott av sakramental karaktär. Så är emellertid inte Ullmans uppfattning. Uppläsandet av en perikop från predikstolen har nämligen ett annat syfte än när detta sker från altaret. Vid sistnämnda tillfälle är bibelordets funktion entydigt sakramental, medan avsikten med dess läsande från predikstolen blott har det praktiska syftet att för åhörarna erinra om och rekapitulera den text som är predikans grund. Sålunda menade Ullman t.o.m., att, då predikotexten lästs från altaret, den ånyo borde läsas i omedelbar anslutning till själva predikan. Att det blir fråga om upprepning var här inget hinder.³⁴

HB 1811 föreskrev att på vissa större högtidsdagar skulle en till ämnet lämplig psalm sjungas »på predikstolen», vanligen omedelbart före textläsningen. Detta avbrott i predikan föreföll Ullman emellertid olämpligt; såsom »ett intermezzo i predikantens föredrag är sången minst sagt överflödig».³⁵

Högmässans egentliga huvudpsalm är enligt Ullmans uppfattning inte gradualpsalmen, som det vanligen brukar anses, utan den som följer efter predikan. Den skall dels ansluta sig till predikotexten och predikans innehåll, dels också utgöra överledning till den böneavdelning som nu närmast följer.³⁶ I psalmen sammanfattar församlingen dagens centrala budskap.

³¹ *Liturgik* II:2:124, *Liturgik* II:1:101n, *Liturgik*² II:2:132, Ullman 1913b, s. 521.

³² *Liturgik* II:1:101n.

³³ *Liturgik* II:1:102, Ullman 1913b, s. 521.

³⁴ *Liturgik* II:2:125.

³⁵ *Liturgik* II:2:125.

³⁶ Ullman 1894a, s. 37.

Den allmänna kyrkobönen skulle enligt hans mening förrättas, inte från predikstolen såsom i HB 1811, utan vid altaret. Predikstolen är platsen för »predikantens fria tal inför församlingen», medan altaret är den plats där »det liturgiska offret eller församlingens självhångivning åt Herren sker». Predikan och bön har olika liturgisk riktning. Kyrkobönen är »en församlingens prästerliga *offerhandling* inför Herren». Kyrkan framträder nu inför sin Herre såsom hela mänsklighetens förbedjare och frambär sitt »sakrificiella böneoffer»; i predikan var man passiv mottagare.³⁷ Således står detta i polaritet med den sakramentala offermåltid, som skall äga rum i nattvarden, vari Kristus skänker sin lekamen och sitt blod, »som för oss blivit utgjutet, då han på korsets altare offrade sitt liv till världens försoning med Gud». Kyrkobönen måste således erhålla en självständig liturgisk ställning och förläggas till altaret, skild från predikan och omramad av psalmsång.³⁸

I den avdelning i *Liturgik*, som behandlar »Den kristliga kultens beståndsdelar», förekommer i det sjunde kapitlet, om bönen, ett avsnitt om »Prefationen eller den eukaristiska bönen».³⁹ Det är för vårt sammanhang nödvändigt att klarlägga hur Ullman uppfattar dessa uttryck.

I framställningen av nattvardsliturgin tar han utgångspunkten i det faktum att kyrkans nattvardsfirande är en av Kristus instiftad handling.⁴⁰ Theodosius Harnack hade i sitt arbete om fornkyrkans liturgi utförligt diskuterat innebörden i begreppen εὐλογέω och εὐχαριστέω i nattvardsperikoperna. Ullman följer detta resonemang, när han konstaterar att det hos Matt., Luk. och i 1 Kor. om Jesu handlande användes verbet εὐχαριστέω, 'tacka'. Mark. hade detta ord endast om kalken under det att det om brödet där stod εὐλογέω, 'välsigna'.⁴¹ Vid en synoptisk jämförelse mellan texterna fann han att Jesu handlande vid nattvardens instiftelse inom sig rymde två motiv. Därur drog han paralleller till sitt övergripande *sacramentum-sacrificium*-paradigm och framhöll hur de båda motiv han funnit – välsignelse och tacksägelse – är konstitutiva för nattvardens liturgi. Till en fullständig nattvardsliturgi hör således inte endast de konsekreerande instiftelseorden utan också den lovsjungande prefationen. Så var också den liturgiska ordningen i

³⁷ *Liturgik* II:1:111. Ullman 1894a, s. 41, Ullmans kursiv.

³⁸ *Liturgik* II:2:126f. Ullmans önskemål genomfördes med HB 1894. Cf. KLA 8, s. 368, vilket ställe Ullman 1894a, s. 42 återoppar.

³⁹ *Liturgik* II:1:120–129.

⁴⁰ Så hade Luther uttryckligen i *Formula missæ* påpekat hur mässan var *a Christo divinitus institutum* och att kyrkan därför var förpliktad att följa instiftelsen, WA 12, 206, 18f.

⁴¹ *Liturgik* II:1:120n. Ullman resonerar utifrån då gängse läsart, *textus receptus*. Sedan Chester Beatty-papyrerna sedermera upptäckts har den textkritiska forskningen till Matt. 26:26 fastlagt, att det är verbet εὐλογέω som är den bästa läsarten om brödet.

fornkyrkan, menade han. Han anknöt här till Harnack, som understrukit hur εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν och också ἀγιαῶζειν, analogt med förhållandet vid *Passah*-måltiden, synonymt uttryckte konsekrationens form, innehåll och ändamål.⁴² Nattvardens gåva är sakramental, men nattvardsliturgin skall uttrycka såväl välsignelse (dvs. konsekration), alltså *sacramentum*, som tacksägelse (dvs. tillbedjan), alltså *sacrificium*.

Nattvarden instiftades genom Guds ord och bön, säger Ullman vidare. Han hänvisar här till 1 Tim. 4:5. Kristus uttalade själv sitt gudomliga skaparord – »detta är» – och tackade sin himmelske Fader.⁴³ I enlighet med den liturgiska struktur han förordade uppfattade Ullman således hur det i konsekrationens ögonblicket är fråga om såväl ett *sacramentum* som ett *sacrificium*, men där *sacramentum* inte, som eljest, riktades till församlingen utan till nattvardselementen. Nattvardsmässans instiftelseord är således ingen bibelrecitation av samma karaktär som de tidigare lästa texterna ur evangelieboken.

Vid kyrkans nattvardsfirande skulle »eulogien eller den eukaristiska böneakten» uttrycka båda de här nämnda aspekterna. Det sakramentala Ordet uttalas över brödet och vinet och i den sakrificiella bönen tackas Gud för Kristi kropps och blods närvaro i sakramentet. Även om båda polerna hör med till en ideal liturgi är det emellertid instiftelseorden som är den sakrificiella vigningsbönens »egentliga kärna».⁴⁴

Varför betraktar då Ullman begreppen 'prefation' och 'eucharistisk bön' såsom synonyma? Han skiljer sig därvid från nutida liturgisk terminologi. I *Liturgik* redovisade han sina skäl för detta. Han resonerade utifrån förutsättningen att det är fråga om en betydelseförskjutning hos ordet 'prefation': från att ha innefattat endast *Sursum corda* och *Gratias* med föregående salutation utvidgades begreppet till att omfatta den efterföljande *Vere dignum*-bönen och *Sanctus*. Den responsoriala dialogen skulle ursprungligen ha uppfattats som ett företal, *præfatio*, till bönen. Det är *Vere dignum* och *Sanctus*, som Ullman med hänvisning till tacksägelsemotivet också menar kan kallas 'eucharistisk bön'. Såsom t.ex. i *Formula missæ* kunde de omge instiftelseorden. Dessa ingick därmed i det som Ullman kallar 'eucharistisk bön' och uttrycket har således hos

⁴² *Liturgik* II:1:122. Ullman bygger otvivelaktigt sin framställning på Harnack 1854, s. 166–172, cf. Harnack 1877, s. 443f. Till begreppet 'eulogi' skall blott noteras hur det i liturghistorien också har en annan innebörd. Det är termen för *communio*ns *vicarium*, synonymt för den östliga ritens *antidoron*; det rör sig därvid inte om *consecrata* utan om bröd som välsignats till bruk i en agape eller i icke strikt sakramentala sammanhang, Drews 1898.

⁴³ *Liturgik* II:1:121. Cf. KLA 8, s. 95.

⁴⁴ *Liturgik* II:1:123.

honom inte den strikta terminologiska funktion, som är gängse i nutida liturgik.⁴⁵

I den följande framställningen kommer – i överensstämmelse med dagens liturgivetenskapliga språkbruk – att med 'prefation' avses den del av nattvardsliturgin, som efterföljes av *Sursum corda*- och *Gratias*-versiklarna och vars inledningsord *Vere dignum* i den svenska mässan fått sin klassiska översättning med orden »Ja, sannerligen är det tillbörligt rätt och saligt». Med 'eucharistisk bön' menas däremot hela avsnittet från *Sursum corda* fram till Herrens bön.

Att HB 1811 utesluter prefationen såg Ullman som ett allvarligt lyte. Som ett rudiment kvarstod efter salutationen blott *Sursum corda* varpå instiftelseorden omedelbart följde. Prefationens återinförande hade gång efter annan efterlysts under 1800-talet och den föreslogs både i HBFF 1854 och 1855.⁴⁶

Högmässans senare del inleddes enligt HB 1811 med nattvardsförmaningen »Välsignade Christne! Öppnom andäktiga hjärtan». Det var emellertid inte tillfyllest att infoga denna förmaning i liturgin blott genom salutationen och *Sursum corda*, menade Ullman. Nattvardsförmaningens hemort i högmässan hade diskuterats under 1800-talet och HBF 1854 hade föreslagit att den skulle uteslutas. I HBF 1892 förekom den emellertid fortfarande och när HBF 1893 inte längre hade den kvar med motiveringen, att skriftetal numera (genom HB 1811) var obligatorium, reserverade sig Ullman mot detta. Såsom ett »samlande, stämmande manings- och uppmuntringsord i evangelisk anda» föreslog han den i förkortad och omarbetad form till fakultativt bruk. Dess funktion hade en parallell i fornkyrkans exklamation *Sancta sanctis*.⁴⁷ Den utgjorde en klart sakramental inledning till nattvardsfirandet. Den s.k. offertoriepsalm som i HB 1894 förekom på nattvardsförmaningens plats borde av samma skäl vara av motsvarande innehåll: en passions-

⁴⁵ *Liturgik* II:1:124. *Coena Domini*, s. 34 (WA 12, 212, 11–26).

⁴⁶ HB 1811 saknar alltså även *Gratias*-versikeln. Jämte *Sursum corda* och prefationen föreslås den av HBF 1854, s. 13f. HBF 1855, s. 15, Rudin i KM 1888, mot. 7, HBF 1892, s. XVI f. och 38, HBF 1893, s. 21f. Se härtill Helander 1939, s. 340.

⁴⁷ Ullman i HBF 1893, s. IV och XIV f. *Liturgik*² II:2:130n; i *Liturgik* II:1:80n gav Ullman exempel på några lämpliga tyska nattvardsförmaningar. Se Eckerdal 1970, s. 140ff. Om *Sancta sanctis*, se *Liturgik* II:2:131, cf. Jungmann 1948, s. 359f. Parallellen mellan nattvardsförmaningen och *Sancta sanctis* dras av Zezschwitz 1876, s. 365, från vilken Ullman i sitt försvar för förmaningen röjer tydlig påverkan. Cf. om Löhe, Kressel 1952, s. 138. I sitt föredrag vid stiftskonferensen i Strängnäs 1913 menade Ullman att också tystnad efter Herrens bön kan »verka såsom ett ganska mäktigt: giv akt! ett '*sancta sancte!*' utan alla ord». Ullman 1913b, s. 521.

eller nattvardspsalms, som erinrade om sakramentets karaktär och som stämde sinnet till »rätt allvar».⁴⁸

I *Liturgik* hade Ullman påyrkat att före prefationen borde förekomma vad han kallade en »nattvardsbön» om att Kristus måtte vara närvarande i sakramentet och genom sin helige Ande bereda kommunikanterna att värdigt mottaga detta.⁴⁹ Bönens plats skulle således vara i nattvardsmässans omedelbara början och – Ullman säger det uttryckligen – inte längre fram, efter prefationen; någon vidare motivering för sin uppfattning lämnar han inte. Möjligen kan man förmoda, att han, när han föreslår en bön av epikletisk karaktär, inte vill ha den omedelbart fogad till instiftelseorden för att inte konsekrationens kraft uteslutande genom dem skulle kunna ifrågasättas. Bönen skulle utgöra ett sakrificiellt svar på nattvardsförmaningens *sacramentum* och en förberedelse för det *sacramentum* som sker i nattvarden.⁵⁰

När prefationen – det Ullman kallar »prefation i egentlig mening» – saknades i HB 1811 innebar detta en ur liturgisk aspekt kännbar brist. Ett adorationsmoment hade utan tillräckliga skäl uteslutits.⁵¹ Prefationens uppgift var att tacka och prisa Gud för hans frälsningsgärning i Kristus; den var en till nattvarden relaterad sakrificiell lovsång. Ullman understryker hur dess plats är omedelbart före instiftelseorden och hur den rätteligen bör utmynnas i *Sanctus*.⁵² När han genom HBF 1892 och 1893 medverkar till den liturgiska restaurationen i Svenska kyrkan finns också prefationen med och den återinfördes till bruk genom HB 1894.

Den liturgiska omväxlingen mellan de sakramentala och de sakrificiella polerna, mellan Guds handlande och kyrkans bön, är därmed tydlig. Efter *Sursum corda*, *Gratias* och den sakrificiella prefationen följde de sakramentala instiftelseorden. I HB 1811 och HBF 1892 följde därpå »såsom ett *sacrificium* till svar på den sakramentala gåvan i stiftelseor-

⁴⁸ Ullman 1894a, s. 42. Ordningen var i HB 1811: predikan, kyrkoböner etc., psalm, nattvardsförmaning, salutation, *Sursum corda*. I HB 1894 var ordningen: predikan, psalm, salutation, allmän kyrkobön, psalm, *Sursum corda*.

⁴⁹ *Liturgik* II:2:131, *Liturgik* II:2:129.

⁵⁰ I HBF 1892, s. 38 återfinnes mellan prefationen och instiftelseorden en bön av det slag Ullman efterlyser. Se härtill Eckerdal 1970, s. 140, där den återges och dess ursprung diskuteras. Innehållet anknyter till vad Ullman förordade, men placeringen är en annan. Bönen förekommer ej heller vidare i sekelskiftets handboksdiskussion eller i Ullmans förslag 1915.

⁵¹ *Liturgik* II:2:98.

⁵² *Liturgik* II:2:130ff., *Liturgik* II:1:124.

den» *Sanctus* och Herrens bön.⁵³ I HBF 1893 och HB 1894, liksom även i Ullmans förslag 1915, hade ordningen mellan de båda sistnämnda momenten ändrats så att Herrens bön följde omedelbart på instiftelseorden.⁵⁴ I HBF 1893 är dessutom prefationen, instiftelseorden och Herrens bön sammanfogade i det att församlingens »Amen» inte, som i HBF 1892, förekom efter prefationen, utan denna i stället genom kausalkonjunktionen »ty» sammanbands med instiftelseorden.⁵⁵ Herrens bön följde utan den vanliga överledningen omedelbart efter instiftelseorden, avslutad av församlingens acklamation »Amen». Först här efter följde i HBF 1893, HB 1894 och i Ullmans förslag 1915 *Sanctus*. I HBF 1892 var det placerat efter instiftelseorden. Det är först genom HB 1942, som *Sanctus* återfick sin traditionella plats i direkt anslutning till prefationen.

I *Liturgik* hade Ullman hävdatt att den fornkyrkliga nattvardsliturgin innehöll såväl sakramental (instiftelseorden) som sakrificiella (»vig-ningsbönen») moment inom samma »böneakt» och det synes vara en sådan strävan till en liturgiskt sammanhållen enhet som konkretiserades i HBF 1893. Instiftelseorden hade där inte funktionen av en självständig bibelrecitation, utan var integrerade i en längre nattvardsbön och syntaktiskt sammanbundna med prefationen. Nattvardens tack-sägelse- och välsignelsemotiv sluter sig därmed nära intill varandra, *sacrificium* och *sacramentum* förenas. När de omedelbart efterföljs av Herrens bön, innebär detta emellertid inte att Ullman skulle uppfatta denna såsom en konsekrationensbön; den är, säger han i en kommentar till HB 1894, deltagarnas förberedelsbön för kommunionen.⁵⁶ Det står av det sagda klart hur Ullman tolkar nattvardsmässans struktur utifrån det av honom postulerade *sacramentum*–*sacrificium*-schemat.

Till sammanhanget är det på denna »höjdpunkt i nattvardsmässan» fråga om att Gud handlar på ett sakramentalt sätt. Kyrkan uttalar genom prästen det »verksamma skaparordet» och Herren blir »i detta nu personligen närvarande hos sin församling». Som ett sakrificiellt svar på Guds tillstädeskommande och som beredelse inför att han i kommunionen skall lämna »det allra närmaste tillträde till sig, som över huvud är möjligt för syndare i förgängelsens land», ber kyrkan Herrens bön och sjunger därpå *Sanctus*. Den erinrar sig därmed sin gemenskap

⁵³ *Liturgik* II:2:130. Församlingen deltog emellertid inte i *Sanctus*-sången. »Att sjungandet av *Sanctus* i vår svenska kyrka kommit alldeles ur bruk, kan ej anses som ett framsteg men väl tvärtom», säger Ullman i *Liturgik*² II:2:216.

⁵⁴ Cf. Ullman 1894a, s. 44.

⁵⁵ »[...] har instiftat sin heliga nattvard; ty / Vår Herre Jesus Kristus, i den natt [...]», HBF 1893, s. 22.

⁵⁶ *Liturgik*² II:2:132n.

med den himmelska osynliga kyrkan. I Herrens bön talar »Guds barn med sin Gud om hans angelägenheter såsom sina egna».⁵⁷

Efter det sakramentala *Pax* följde »såsom ett trosinnerligt svar på den fridshälsningen» åter ett *sacrificium*.⁵⁸ församlingen sjunger *Agnus Dei*. HB 1811 stadgade att *Agnus Dei* skulle – efterföljt av »någon Nattvards-Psalms» – sjungas under det att nattvardsgästerna framträdde och kommunicerade. I *Liturgik* anger Ullman i avsnittet om högmässans normala konstruktion denna ordning utan närmare kommentar.⁵⁹ Därigenom skulle moment av olika typ som inte var textuellt sammanflätade – den sakrificiella sången och den sakramentala kommunionen – utföras samtidigt.⁶⁰ En granskning av rubrikernas anvisningar i HBF 1892 och 1893 samt HB 1894 visar emellertid kommitterades avsikt, att distributionen inte skulle påbörjas förrän efter *Agnus Dei*.⁶¹ Att denna ordning var i överensstämmelse med Ullmans uppfattning framgår av ett brev som han sände till ärkebiskop Sundberg strax efter det att den nya kyrko-handboken gillats och stadfästs, men innan den ännu trätt i kraft. Han ville att en »archiepiskopal anvisning» skulle offentliggöras vad gällde det liturgiska utförandet. Ullman påpekade att »O Guds Lamm bör sjungas *innan* utdelandet av nattvarden begynner».⁶² När han till kyrkomötet 1915 utgav sitt eget högmäsoförslag sägs emellertid däri – tvärt emot hans uppfattning tjugu år tidigare – att kommunionen borde försiggå under det att *Agnus Dei* sjöngs.⁶³ Någon motivering för sin uppfattning eller varför den ändrats ger han emellertid inte.

Det är på denna punkt i högmässan, som mötet mellan Gud och kyrkan når sin höjdpunkt. Prästen kommer med sakramentet till församlingen som träder fram till altarringen. Att det var ett kyrkans gemensamma handlande markerades genom den gemensamma sången. När Herren kommer förblir församlingen inte passiv, utan stämmer upp lovsång. *Sacramentum* ger upphov till *sacrificium*. Att det i konkret mening är fråga om ett möte motiverar att det äger rum samtidigt.

Efter kommunionen följde församlingens tacksägelser: sakrificiet

⁵⁷ *Liturgik*² II:2:162f. Ullman 1894a, s. 44.

⁵⁸ *Liturgik*² II:2:164, *Liturgik* II:2:68f., Ullman 1894a, s. 47.

⁵⁹ *Liturgik* II:2:130.

⁶⁰ HB 1811: »Nu framträda Nattvardsgästerna och församlingen instämmer: O, Guds Lamm, [- -]. Därefter sjunges av Församlingen någon Nattvards-Psalms. *Under sången* meddelas åt varje Nattvardsgäst, först brödet [...]

⁶¹ HBF 1892, s. 41, HBF 1893, s. 23 och HB 1894 anför efter det att *Agnus Dei* återgivits: »Därefter sjunges av församlingen *under utdelandet* av den heliga måltiden lämpliga psalmer», kurs. här.

⁶² Ullman till Sundberg 13/11 1894, G 268e, UUB. Ullmans kursiv.

⁶³ Ullman 1915b, s. 32. Under rubriken »Altarsakramentets utdelning» återges texten här till, varefter står angivet »Under sången utdelar P[rästen] åt varje nattvardsgäst [...]». Cf. Ullman 1914b, s. 513.

gestaltades först i collectan. Därefter följde en uppfordran i *Benedicamus* att församlingen skulle sjunga »sitt fulltoniga: Herren vare tack och lov [...]!». Därpå avslutades gudstjänsten med Välsignelsen, ett *sacramentum*.⁶⁴

När Ullman sökte att strukturera högmässans liturgi, hittade han sin förebild i den reformationstida gudstjänsten. Denna fann han vara uppdelad i två huvudavdelningar, motsvarande fornkyrkans *missa catechumenorum* och *missa fidelium*. Inom var och en av dessa båda delar förekom tre underavdelningar, i tur och ordning huvudsakligen sakrificiellt, sakramentalt och åter sakrificiellt präglade. Inom varje underavdelning förekom de olika momenten i omväxling mellan Guds *sacramentum* och kyrkans *sacrificium*. Principen var dock inte helt lätt att genomföra och vissa av momenten hade en dubbel karaktär, t.ex. salutationen. Tillsammans taget bildade de olika momenten en organiserad enhet och helhet.⁶⁵

Efter den genomgång av högmässoliturgin, som här gjorts i enlighet med Ullmans liturgiteori och så som den under hans tid i kyrkohandboksarbetet också i huvudsak kom att se ut, går det – även om hans teori inte alltid ligger orubbligt fast – att översiktligt skissera högmässans huvudsakliga struktur på det sätt som framgår av översikten på nästa sida (1 = *sacrificium*, 2 = *sacramentum*).

Översikten visar hur den av Ullman eftersträfvade växelverkan mellan de båda polerna präglar gudstjänstens olika nivåer, både i relationen mellan enskilda moment och mellan grupper av moment. Gudstjänsten uppfattas på detta sätt såsom organiskt sammansatt. Centrum i de båda huvudavdelningarna *missa catechumenorum* resp. *missa fidelium* är Ordet resp. nattvarden. Inom dem omväxlar de tre underavdelningarna, som var och en har ett centralmotiv hemmahörande i den ena eller andra av polerna. På motsvarande sätt är varje enskilt moment bestämt. Det är hela tiden fråga om en växelverkan, en dialog mellan Guds *sacramentum* och kyrkans *sacrificium*. Ullmans uppfattning av gudstjänsten som dessas möte framstår på ett tydligt strukturerat sätt. Detta är en konsekvens av ordningens grundsats.

Genom att liturgins struktur således är fixerad, men i stort sett varje moment samtidigt innehåller *de tempore*-alternativ, lyckas Ullman förena kraven på gudstjänstens både fasthet och omväxling. Kyrkoåret blev nyckeln till principernas förening.

⁶⁴ Ullman 1894a, s. 49.

⁶⁵ *Liturgik* II:2:14, *Liturgik* II:2:45, *Liturgik* II:2:71.

I. Missa catechumenorum			II. Missa fidelium		
1. (<i>Sacrificium</i>)			4. <i>Sacrificium</i>		
Ingångspsaln	1	2	Nattvardsförmåning		2
Introitus		2	Salutation		2
Allokution		2	Nattvardsbön ⁶⁶	1	
Confiteor	1				
Kyrie	1				
Tröstespråk		2			
Gloria		2			
Laudamus	1				
el. Gloria-psalm					
2. <i>Sacramentum</i>			5. <i>Sacramentum</i>		
Salutation		2	Sursum corda, Gratias	1	2
Versikel		2	Prefation	1	
Collecta	1		Instiftelseorden		2
Epistel		2	Herrens bön	1	
Graduale	1		Sanctus	1	
Evangelium		2	Pax		2
Credo	1		Agnus Dei	1	
Predikan	1	2	Kommunionen		2
Psalm	1	2			
3. <i>Sacrificium</i>			6. <i>Sacrificium</i>		
Salutation		2	Salutation		2
Versikel		2	Versikel		2
Allmän kyrkobön	1		Collecta	1	
Offertoriepsalm och		2	Benedicamus	1	2
kollektupptagning	1		Välsignelsen		2
			Psalm		

Ordningens princip kom också till uttryck i högmässans agenda på ett annat sätt. Ullman pekade på hur momenten med logisk progression är fogade till varandra i en bestämd följd. De speglar en utveckling från bättring till tro, kärlek, helgelse, tillbedjan och lovsång.⁶⁷ Högmässan börjar med proklamationen av Guds helighet och närvaro, församlingens syndabekännelse, avlösningen och ropet om Herrens förbarmande. Den går vidare med bibelläsningar, bön och trosbekännelse fram mot höjdpunkten, nattvarden, och avslutas med Guds välsignelse över församlingen. Momenten är inte löst och tillfälligtvis fogade till varandra som i ett underhållningsprogram och de kan heller inte med bibehållen logik komma i vilken följd som helst. De speglar genom sitt

⁶⁶ Härmed avses den bön som omnämnes ovan, n 50.

⁶⁷ *Liturgik* I:44.

inbördes sammanhang ett inre skeende som är normalt i en människas andliga liv. Parallellen till det klassiska paradigmet *ordo salutis* är tydlig.⁶⁸ Högmässan är ur flera aspekter en sammanhållen, på ett bestämt sätt ordnad enhet.⁶⁹ Sin uppfattning om föreningen mellan *sacramentum* och *sacrificium* som »den kristliga kultens innehåll» har Ullman således på detta sätt strävat efter att genomföra i praxis.

e) *Dopet*

I framställningen av den plats begreppsparet *sacramentum*–*sacrificium* har i Ullmans teologi visades i kap. 7c hur detta får genomslag i hans dopteologi. Dopet är ett objektivt nådemedel, ett Guds handlande med baptizanden, således ett *sacramentum*.¹ Dess 'inre' karaktär måste manifesteras på ett yttre, liturgiskt sätt. Dess syfte är att inlemma nya medlemmar i kyrkans organism. Det var en konsekvens av Ullmans liturgiska ordningsprincip att dopets teologi tydliggjordes i dess liturgi. I det följande skall med några exempel visas hur han verkade för att detta skulle få konkreta genomslag i Svenska kyrkans dopliturgi.

I svenska kyrkohandböcker intill HB 1811 förekom i dopritualet vid tre tillfällen klart sakrificiella inslag. Faddrarna skulle å barnets vägnar besvara ett antal frågor. Genom svaret på abrenuntiationsfrågan avsade sig baptizanden »djävulen och alla hans gärningar och allt hans väsen». Genom trosfrågorna bejakades artiklarna i *Credo apostolicum* och i den egentliga dopfrågan sade man sig vilja bli döpt till denna tro.

Genom HB 1811 avskaffades abrenuntiationen och trosfrågorna utbyttes mot en recitation av »den kristna tro till vilken detta barn skall döpas». Som en positivt hållen ersättning för abrenuntiationen lästes i HB 1811 det dubbla kärleksbudet ur Matt. 22:37–39. Som ytterligare ersättning kom också det exorcismliknande *votum*, »Herren Gud, den evige förbarmaren», att (efter förslag i HBF 1855) inflyta i 1874 års dopritual och därefter i HB 1894.² Blott den s.k. egentliga dopfrågan

⁶⁸ Om begreppet, se Nyman 1955a och där a.a.

⁶⁹ Cf. Voss 1915, s. 5, Kressel 1971, s. 38f.

¹ Se ovan kap. 7c. Cf. Ullman 1897d, s. 493, visit.prot. Hardemo 1898, § 5, E III:46 StrDA, ULA.

² HBF 1855, s. 60f. Av Rodhe 1923, s. 258, synes framgå, att detta *votum* skulle förekomma redan i HBF 1854; så är inte fallet. Där återfinnes istället, s. 55, Psalt. 121:8 i optativ form och en abrenuntiationsfråga. *Votum* är i de olika HBFF och HB något olika redigerat.

kvarstod i ritualen från 1811 och 1874, men uteslöts, även den, genom beslut av KM 1883.³ I sitt förslag till dopritual 1924 hade Ullman omarbetat *votum* till en tackbön efter dophandlingen.⁴

Dessa upprepade frågor och svar menade Ullman stå i strid med dopet såsom *sacramentum*. De var således en 'oordning' i liturgin. Dopet har inte något drag av ömsesidighet över sig. Det är Gud som handlar suveränt och baptizanden är endast objekt för detta handlande. Den gåva som skänks är inte beroende av någon överenskommelse mellan Gud och baptizanden. Visserligen medför dopet förpliktelser för den som döps, men det är varken lämpligt eller nödvändigt att låta dessa få ett »liturgiskt-didaktiskt uttryck». Det är inte fråga om ett avtal.⁵ Endast vid dop av vuxna kan kyrkan av naturliga skäl fordra ett uttryckligt, liturgiskt tillkännagivande av baptizandens åstundan.⁶

Med gillande konstaterade Ullman hur de nämnda frågorna och svaren försvunnit ur dopritualet. Såsom *sacrificia* hade de där ingen teologiskt motiverad plats.⁷ Dopet är ett *sacramentum*. Den enda liturgiska dialog, som Ullman menar kan försvaras i dopritualet, är frågan om barnets namn. Denna motiveras emellertid inte – som man måhända kunde tro – av praktiska skäl, att prästen skall upplysas eller erinras om vilket namn han i dopet skall ge barnet. I stället är den en teologisk markering av att Guds sakramental handlande rör just den individ som nu skall döpas.⁸ I HB 1811 förekom endast i den inledande anvisningen föreskriften, att prästen »innan dopet företages» skulle göra sig underrättad om vilket namn barnet skulle ha. Namnfrågan hade där således blott en praktisk funktion, utanför liturgin.

Namnfrågan föreslogs till införande i själva dopliturgin i HBF 1892, men möttes av en stark remisskritik och var i HBF 1893 och HB 1894 ånyo reducerad till ett omnämnande bland anvisningarna för de praktiska detaljerna före dopet.⁹

I sitt 1924 utgivna ritulförslag för dop av barn föreslog Ullman återigen, att namnfrågan skulle få sin plats i liturgin. Dess teologiska och liturgiska hemortsrätt där markerade han genom att upprepa vad han i motiveringen till HBF 1892 anfört, nämligen att namnet inte skall

³ KM 1883, mot. 10, av Hj. Hazelius; ett frågeförfarande hör inte hemma i ett spädbarnsdop menade denne. Se härtill Helander 1939, s. 440f., Rodhe 1923, s. 248–260, Petersson 1977, s. 14–24.

⁴ Ullman 1924, s. 22. Bönen inleddes: »Vi tacka och lova dig, Herre vår Gud, evige förbarmare, som allena frälsar [...]».

⁵ *Liturgik* II:2:209. Ullman 1897d, s. 488ff.

⁶ *Liturgik* II:2:210.

⁷ *Liturgik* II:2:213; han refererar i en not till Kliefoth 1844, s. 187, se även Ullman 1897d, s. 490f.

⁸ *Liturgik* II:2:221. Ullman 1924, s. 16f.

⁹ HBF 1892, s. 88. Helander 1939, s. 445 och 447n.

»framviskas såsom ett enskilt meddelande till prästen», utan att det bör uttalas hörbart för alla närvarande, såsom ett självständigt moment i dopakten.¹⁰ Dess plats i 1924 års agendaförslag är heller inte i omedelbar anslutning till prästens nämnande av barnets namn vid dophandlingens vattenösning, utan i aktens början. I *Liturgik* hade Ullman föreslagit, att frågan skulle placeras allra först, före den inledande allokutitionen.¹¹ I det fyrtiofem år senare utgivna dopritualet 1924 har han placerat den som det tredje momentet i ordningen, efter allokutitionen och *evangelium infantium*, men före Herrens bön.¹²

I dopritualet förekom Herrens bön under handpåläggning i omedelbar anslutning till *evangelium infantium*. Så hade stadgats alltifrån HB 1693.¹³ Är inte denna bön ett sakrificiellt inslag i dopritualet, som bryter den entydigt sakramentala karaktär som Ullman i sammanhanget eftersträvade?

Nej, menade han. Herrens bön har här inte denna funktion. Evangeliets berättelse om hur Jesus lade händerna på barnen och välsignade dem, har sin liturgiska motsvarighet i prästens handpåläggning och läsning av Herrens bön. Bönens ändamål är här inte sakrificiellt. I stället är det fråga om ett sakramentalt överlämnande till baptizanden av den rätt som Kristi försoning åstadkommit, att möta Gud såsom ett hans barn och förtroligt vända sig till honom i bönen.¹⁴ Herrens bön, med dess klassiska inledningsord »Fader vår» skänker här behörigheten att kalla Gud för Fader. Ullman aktualiserar i sin tolkning av denna böns ställning i dopritualet det fornkyrkliga fotizomenatets *traditio orationis dominicæ*, som tolkades just i denna riktning.¹⁵

När 1923 års dopritualsförslag vid handpåläggningen insatte den aronitiska välsignelsen i stället för Herrens bön eller alternativt en kortare välsignelseönskan hade man enligt Ullmans sätt att se visserligen uppfattat momentets sakramentala funktion rätt, men inte förstått den djupare motiveringen för Herrens bön på denna plats. I dopet är det inte i första hand fråga om en bön till Gud, utan om ett hans *sacramentum* som uttalas över barnet.¹⁶

När Ullman, som nämndes, i sitt dopritual 1924 placerade namnfrågan i dopets inledning, mellan *evangelium infantium* och Herrens bön,

¹⁰ Ullman 1924, s. 19 och 16f., HBF 1892, s. XX. Cf. *Liturgik* II:2:222.

¹¹ *Liturgik* II:2:222.

¹² Ullman 1924, s. 19.

¹³ Dessförinnan hade 1571–1693 mellan *evang. inf.* och Herrens bön förekommit två alternativa allokutitioner. Se härtill Rodhe 1923, s. 249.

¹⁴ *Liturgik* II:2:221.

¹⁵ *Liturgik* II:2:220. Se härtill Stenzel 1958, s. 175ff.

¹⁶ *Liturgik* II:2:220f., Ullman 1924, s. 7f.

har detta en klart liturgisk motivering. Sedan evangeliet om Jesus och barnen lästs frågar prästen efter namnet på det barn som nu skall döpas. Därigenom särskiljes detta såsom individ från alla andra barn och prästen lägger sin hand på dess huvud och läser Herrens bön. Bönen markerar att barnet blir ett Guds barn. Dopets *sacramentum* vänder sig direkt och individuellt till baptizanden. Att göra detta tydligt är namnfrågans teologiska motivering.

Trosfrågorna och den egentliga dopfrågan hade alltså under 1800-talet avskaffats ur dopritualet. Från att ha framställt trosartiklarna i frågeform reciterades de istället i sin gängse indikativa form. I samband härmed hade som överledning från föregående moment införts en förklaring till *Credos* plats och funktion: »Låtom oss nu höra den tro, till vilken detta barn skall döpas».¹⁷

När Ullman i *Liturgik* hade föreslagit, att överledningsorden skulle lyda »Låtom oss nu höra den kristna tro, som vi bekänna och till vilken detta barn genom det heliga dopet förpliktas»¹⁸ låg däri uppfattningen att kyrkan i dopet överlämnar tron till baptizanden. Denne ålägges därmed att förvalta gåvan. Anknytningen till fornkyrkans *traditio symboli* är tydlig.¹⁹ Det är alltså kyrkan som, såsom ett *sacramentum* från Gud, genom dopet traderar tron vidare.

Det av Ullman föreslagna inskottet i överledningen, »som vi bekänna», föreslogs av HBFF 1892 och 1893 och infördes i ritualen genom HB 1894.²⁰ Orden understryker hur de närvarande genom dopet och tron är en del av kyrkans organism. Recitationen av *Credo* är inte jämförlig med uppläsandet av ett religiöst dokument vilket som helst, utan markerar det inlemmande i kyrkoorganismen som sker genom dophandlingen.

¹⁷ HB 1811, 1874 års dopritual. Cf. Helander 1939, s. 445.

¹⁸ *Liturgik* II:2:215.

¹⁹ Om *trad. symb.* se Eisenhofer 1933, s. 248f.

²⁰ I förslaget 1924 hade Ullman kraftigt utökat och omarbetat momentet: efter Herrens bön säger prästen »Vad Gud, Fader och Son och Helig Ande, har gjort och gör, för att vi syndiga och förkastliga människobarn skola få leva saligt i hans kärleks förbund, därom vittnar Kristi församling på grund av Guds egen uppenbarelse med följande trosbekännelse: [...]»; efter *Credo* skulle prästen fortsätta: »Denna bekännelse av Kristi församlings tro är en sammanfattning av det nådefulla evangeliet om Guds kärlek, att Gud är vår Skapare och Fader; att Gud är vår Frälsare och Herre; att Gud är vår Heliggörare till evigt liv. – Till delaktighet i denna Guds, den Treeniges, nåd vill Gud hava detta barn döpt. Upplyftom våra hjärtan till Gud!» Därpå följde dopets instiftelseord, Matt. 28:18–20. Ullman 1924, s. 20f. Här markeras hur bekännelsen till den treenige Guden är oskiljaktigt knuten till befallningen att döpa i den Treeniges namn. Därför går kyrkan nu till handling.

Studiet av barndopsritualet med hänsyn till Ullmans uppfattning av dopets entydigt sakramentala funktion har alltså visat på hans negativa inställning till sakrificiella inslag däri eller till sådana tolkningar därav. Dopet får inte uppfattas såsom ett ömsesidigt avtal mellan Gud och baptizanden och då de äldre dopritualens frågor av olika slag i sig markerar baptizandens aktivitet i dopet bryter de mot dettas sakramentala karaktär. Även om Ullman själv inte är delaktig i frågornas avlägsnande ur liturgin har han i sitt liturgiteoretiska författarskap givit uttryck för hur detta är i överensstämmelse med hans grundläggande teologiska uppfattning.

Däremot bidrar namnfrågan till att förstärka dopets sakramentala karaktär. Dess besvarande är ingen sakrificiell aktivitet. I stället markerar frågan och svaret att Gud i dopet konkret handlar med den enskilde om vilken det är fråga. Ullman är angelägen att framhålla att namnfrågan har en teologisk och liturgisk motivering.

I högmässans liturgi var Herrens bön och *Credo* utpräglade sakrificier. Ullman ger dem en annan tydning i dopet. Däri är de *sacramenta*. Läsandet av Herrens bön under handpåläggning innebär att baptizanden meddelas barnskapet hos Gud. I recitationen av *Credo* överlämnas kyrkans tro.

Därmed kan alltså konstateras hur angeläget det var för Ullman att hela dopliturgin skall uttrycka Guds sakramentala handlande. Först efter dophandlingen finns det plats för ett *sacrificium*, då kyrkan tackar för vad som genom dopet har skett med den som döpts.

12. Gemensamhet

a) Inledning

I denna undersökning har vi lagt märke till hur organismtanken är ett avgörande inslag i Ullmans övergripande teologiska uppfattning. Kyrkan är Kristi kropp. När han som ännu en liturgisk grundsats fastlade begreppet »gemensamhet», är det mot samma bakgrund som detta skall förstås.¹

Också Höfling hade slagit fast detta som ett grundmotiv i liturgin. Gudstjänsten firas i en gemenskap och på ett synligt och hörbart sätt.² Prästämbetet är enligt luthersk uppfattning inte ett medlarämbete mellan Gud och församlingen. Ändå har klerus en bestämd, självständig och avgränsad uppgift i församlingen. Det är tillsammans med församlingen som prästen firar gudstjänsten. Båda parterna är nödvändiga och båda skall aktivt fungera i liturgin. Höfling kan också kalla detta för en ömsesidighetens princip. Theodosius Harnack förde samma resonemang. Liturgin måste präglas av gemenskap och ömsesidighet (*Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit*). De olika parterna i liturgin skall samverka på ett organiskt sätt. Kyrkan är ett »Collectiv-Subjekt» och varje individ handlar i relation till helheten. Gudstjänsten är en dialog mellan två parter eller poler och det är alltid fråga om en växelverkan mellan prästens och församlingens aktivitet.³

'Gemensamheten' är ett uttryck för att liturgin är »samfundsmässig», säger Ullman. Det är kyrkans gemensamma övertygelse och andliga behov som skall komma till uttryck. Ur tre aspekter skall detta förhållande nu undersökas. Först skall 'gemensamheten' mellan olika tids-epoker undersökas. Vi skall där se hur Ullman uppfattade kontinuitetsförhållandet i kyrkans liv och vilka liturgiska krav detta medförde. Därefter gäller det att klarlägga de liturgiska konsekvenserna av den 'gemensamhet', som finns mellan den lokala församlingen och den världsvida kyrkan. Vi kallar detta för liturgins »universalitet». Sist skall

¹ *Liturgik* I:45–49.

² Höfling 1854, s. 24.

³ Harnack 1877, s. 212f. och 285.

en annan dimension av gemensamhetsbegreppet diskuteras. Det gäller Ullmans uppfattning av den gudstjänstfirande församlingens roll som korporativ storhet i gudstjänsten. Den fråga som då skall besvaras är hur Ullman ville utveckla församlingens liturgiska aktivitet i liturgin.

b) Kontinuitet

Uppfattningen av kyrkan som en organisk enhet ledde till att Ullman betraktade denna som ett i liturgin aktivt handlande subjekt, som existerade »före, oberoende av och ovan om» människorna i en viss tid, samtidigt som den var en gemenskap av de troende.¹ Ett av dess 'nöd-vändiga' sätt att manifesteras sig var i liturgin.² Det måste således föreligga en identitet mellan dagens synliga kyrka och den av Kristus grundade kyrkan, och också med kyrkan genom hela dess historia. Det var hela tiden samma kyrka.

För en praktisk liturgiker som Ullman, kan denna ecklesiologiska uppfattning inte ha varit problemfri. Hur skulle han se på de gångna tiders kyrkoliv, som han kritiserade eller t.o.m. tog avstånd ifrån? Hur skulle han i sitt liturgiska arbete uppfatta den historiska utvecklingen? Var hans uppgift att vara liturgisk arkeolog eller ackomodatör och konstruktör? Frågor av det här slaget var inte främmande för honom. Organismtanken hjälpte honom att finna svaret.

Urkyrkan var normativ för kyrkan i alla tider, men detta betydde inte, att det var dess liturgi, som genom årtusenden statiskt skulle upprepas generation efter generation. Som organism är kyrkan levande och utvecklar sig efter sin egenart. Det låg nära tillhands för honom att jämföra med den identitet och utveckling som föreligger mellan ett nyfött barn och den fullvuxna människan eller mellan ett frö och ett träd. Varje stadium i kyrkans historia bör nämligen, säger Ullman, så väl vad gäller den inre troserfarenheten, som livsyttningar och livsformer, vara »den apostoliska kyrkan i *utvecklad* gestalt». Kyrkan har således i varje tid och steg för steg att framställa en allt fullare och mognare »bild» av urkyrkan och en allt mera fördjupad insikt i den bibliska sanningen. Det går inte, sade Ullman i den stora bekännelsedebatten vid KM 1893, att med maktspråk tvinga en vuxen människa tillbaka till barndomens »ännu outvecklade omogna ståndpunkt». Lika litet går det att med tvång föra kyrkan tillbaka till ett tidigare stadium i

¹ *Liturgik* II:1:69.

² *Liturgik* I:17f.

dess utveckling, ett stadium som den redan passerat. Kyrkan kan inte ogiltigförklara eller förneka sin historia. När det sedan gällde att träffa de avgöranden det skulle bli fråga om, formulerade han sig i medveten anslutning till FC:s berömda inledningsord. Bibeln är *norma normans* och det är denna, inte urkyrkans praxis som skall fälla avgörandena.³

Kyrkan har rättighet – och det är den gängse lutherska uppfattningen – att för sin gudstjänst gå utöver urkyrkans ordningar, utan att för den sakens skull behöva möta kritik för att vara oapostolisk eller okristlig. Inte heller Bibeln är någon kyrkans ceremoniallag.⁴ Ullman står här i uppenbar polemik mot de separatistiska nattvardsföreningarnas strävan att i liturgiska frågor stanna vid att – som man uttryckte det – endast »ur Guds ord framleta och framplocka det, som Kristus och hans apostlar i den delen sagt [...] sägande, att så står det skrivet och så böra vi handla».⁵

Däremot är det oundgängligen nödvändigt, att kyrkan i liturgiska frågor bevisar, att dess handlande är »en verklig utveckling av den apostoliska kyrkans rika livsinnehåll», och att dess gudstjänstordning står i överensstämmelse med urkyrkans grundsatser, såsom dessa i Bibeln fått ett »adekvat uttryck».⁶

Inte någon gång sedan urkyrkan – inte ens under det »patristiska tidsskiftet» – hade Guds ord framstått med sådan »renhet, klarhet och levande, livsskapande förnyande kraft» och den apostoliska tron utvecklat »hela sin inneboende rikedom och sin genuina karaktär», så som under den lutherska reformationen.⁷

Ullman menade att det förelåg en obruten liturgisk tradition från apostlarna ända in på 100-talet och att kyrkan då strävade efter att låta liturgin utvecklas i överensstämmelse med vad som gällde under deras dagar. Redan under 200-talet hade emellertid – fortfarande enligt Ullmans mening – liturgins degeneration börjat göra sig gällande genom ansatserna till den »lagiska, egenrättfärdiga, falska katolska rikt-

³ *Liturgik* II:2:54f. (Ullmans kurs.). Den apostoliska kyrkan äger »pricipiell således även normativ betydelse för kyrkan i alla tider», men då Bibeln »är den enda i och genom sig själv vissa urkunden för apostolisk kristendom, är hon framgent att betrakta och behandla såsom högsta norm, efter vilken man har att bestämma och bedöma vad som är äkta kristlig tro och lära». Cf. FC I, I:1 (SKB, s. 499). Ullman i KM 1893, s. 163ff.

⁴ *Liturgik* I:41, Ullman 1873b, s. 31, cf. *Liturgik* II:2:5. Cf. Höfling 1848, s. 163.

⁵ J. Forsberg i *Förhandlingar* 1877, s. 162. Se här till Ahrén 1966, s. 57–83. (Någon predikant »J. Forsberg» har inte kunnat identifieras; sannolikt är det i protokollet felskrift för J. Forslund; cf. här till t.ex. Forslund 1929, s. 99f. och Martling 1958, s. 164f. Jag tackar teol. dr Harald Wejryd för diskussion i frågan.) Cf. WC 21:1 (BRK, s. 587), som avvisar den gudstjänst såsom falsk, som firas på ett sådant yttre sätt, som inte är instiftat av Gud och föreskrivet i Skriften.

⁶ *Liturgik* II:2:54ff., cf. Harnack 1890, s. 400.

⁷ Ullman 1871a, s. 70, *Liturgik* II:2:243. Cf. Harnack 1877, s. 523.

ning», som skulle kulminera i medeltidskyrkan och som framtvang reformationen.⁸

Det var till de äldsta liturgierna, som Ullman ville gå för att finna de för kyrkans gudstjänst nödvändiga principerna. Givetvis var det därvid de på hans tid äldsta kända, som framstod som i särskild grad normerande. Den clementinska liturgin i de s.k. Apostoliska konstitutionerna antog han vara nedtecknad redan i slutet av 200- eller början av 300-talet och han hävdade dessutom, att den måste ha varit i bruk långt tidigare.⁹ I *Liturgik* återgav han *in extenso* en tysk översättning av anaforan ur den på etiopiska avfattade egyptiska kyrkoordningen.¹⁰ Han följde J.L. Königs edition i *Die Haupt-Liturgieen der alten Kirche* (1865) och hade i sitt eget exemplar härav strukit under Königs uppgift, att det var fråga om »die älteste jetzt vorhandene Liturgie»;¹¹ i *Liturgik* betonade Ullman, hur det var det »äldsta ännu kvarvarande monumentet av den mera utbildade fornkatolska liturgin», som återgavs. På grund av dess »ärevördiga ålder samt dess renhet och skönhet» vore den i hög grad förtjänt av uppmärksamhet.¹² Denna, »den fornkatolska tidens kult», uttrycker en på en gång livlig och ändå måttfull växelverkan mellan präst och församling, en åskådlig och »kyrklig» symbolik, en jämvikt mellan predikan, bön och nattvard, samt en naturlig progression mellan momenten. På det hela taget var det en mönstergill gudstjänst. Den hade biblisk renhet och kraft, djupt heligt allvar, sublim skönhet och sanning.¹³ Det var dessa liturgiska värden Ullman menade åter kom till

⁸ *Liturgik* II:2:9. Harnack talar 1877, s. 530, om liturgins *Fortbildung* resp. *Verbildung*.

⁹ Att *Const. Ap.* tillkom ca 380 är numera oomstritt, se Metzger 1985, s. 57–60. De centrala delarna återfinnes i *Prex eucharistica* 1968, som s. 82–95 återger *Const. Ap.* 8, 12:5–51. Ullman hade i sin ägo König 1865, s. 99–118 som övers. ett utförligare avsnitt av *Const. Ap.* 8, 5:96–15:73 (PG 1, s. 1076–1113). Ullmans exemplar av König nu i UUB; proveniensen enl Dick Helanders tillskrift på försättsbladet och Helander till UUB 27/11 1954, Dc 50, UUBA, UUB.

¹⁰ *Liturgik* II:2:15–17, cit. efter König 1865, s. 46–49; cf. Brightman 1896, s. LXXV och 189–193.

¹¹ König 1865, s. 33.

¹² *Liturgik* II:2:15n. Härledningen tillbaka till Hippolytos' *Den apostoliska traditionen* påvisades först av Schwarz 1910 och Connolly 1916. Härtill, se Botte 1963 och editionen, Botte 1968. En sv. övers. av Hippolytos' nattvardsbön föreligger hos Segelberg 1958, s. 24–28. En sv. övers. av hela verket är under utg. av teol. dr Anders Ekenberg.

¹³ *Liturgik* II:2:14–18. Cf. härtill Höfling 1837, s. 24: »Auf dem liturgischen Gebiet lenkt die Reformation in die seit langem verlassene Spur ein und ruft einen Cultus wieder ins Leben der [...] gleichermassen den apostolischen und den katholischen Charakter geltend macht und in lebendiger Weise vermittelt, zur Darstellung bringt». Marheinecke 1810, s. 67 ser fornkyrkan som »die goldene Periode der Kirche» då kulten var »geschmückt mit schöner Einfachheit nur mit den nothwendigsten Formen eines christlichen Kultus, noch nicht beladen mit vieler Aeusserlichkeiten, aber belebt durch den inwohnenden Geist der Frömmigkeit [...]». Cf. betr. Möhler, Geiselman 1957, s. 18–26.

sin rätt genom reformationen. Han låter här den liturgihistoriska forskningen inspirera det praktiskt liturgiska arbetet.

Den lutherska reformationen varken innebar eller medgav att den romersk-katolska mässordningen »helt schablonmässigt och mekaniskt» skulle bytas ut mot en rekonstruerad apostolisk eller fornkyrklig gudstjänst under föregivande av att vad som skilde dem åt var »apostoliskt och okristligt».¹⁴ Liturgins reformation hade, menade han, i stället skett efter bestämda kriterier: det var endast sådant som man funnit principiellt oförenligt med apostolisk tro och ordning, som avlägsnats. Ett liturgiskt reformarbete måste alltid ske på basis av en kritisk konservatism. Samma inställning hade Löhe haft, när han fastslog hur den lutherska reformationen inte kände någon annan liturgisk princip än den »negativt dogmatiska». Det var, betonade Ullman, fråga om en kyrkoreformation, inte en kyrkorevolution.¹⁵ Den synliga kyrkan kunde således inte sätta sig över tiden eller blunda för den historiska utvecklingen. Lutherdomen hade »konserverat, renat och nydanat» gudstjänstlivets olika beståndsdelar – inte bara själva liturgin, utan också kyrkoåret, perikopsystemet och kyrkorummet.¹⁶ Ingenting av den utveckling som skett under kyrkans historia kunde således förkastas endast därför att den skulle vara förreformatorisk, eller 'katolsk'. Sakskäl måste till. Den lutherska kyrkan var ingen ny kyrkobilddning, utan den autentiska fortsättningen på den kyrka, som ägde organisk kontinuitet tillbaka till apostlarnas dagar. Den lutherska liturgin stod således inställd i en obruten tradition, som sträckte sig tillbaka genom seklen till kyrkans första tid.¹⁷

Vi förstår nu, varför det – liksom för Harnack i *Praktische Theologie* – var naturligt för Ullman att i *Liturgik* ägna åtskilligt utrymme åt liturgins historia och därvid inte endast den svenska eller efterreformatoriska. Läsaren fick i hans framställning följa utvecklingen från »det apostoliska tidevarvet» och fornkyrkan¹⁸, genom de östliga och västliga riterna, fram till »den evangeliska kyrkans liturgi» med den reformerta och lutherska gudstjänsten.¹⁹ Kliefoth hade sammanfattat liturgikens upp-

¹⁴ *Liturgik* II:2:55f.

¹⁵ *Liturgik* I:52, *Liturgik* II:1:5, *Liturgik* II:1:56, *Liturgik* II:1:108, *Liturgik* II:2:172ff., Ullman 1901a, s. 3f., LGW 3:2, s. 251. Cf. Elert 1931, s. 285f.

¹⁶ *Liturgik* II:2:56. Samma sak gällde t.ex. psalmbokens psalmer, Ullman 1871a, s. 69, cf. Schoeberlein 1859, s. 51.

¹⁷ *Liturgik* II:2:55.

¹⁸ Till den »fornkatolska» tiden »i inskränkt mening» räknade Ullman perioden från apostlarnas död till 300-talets början. Det är om denna epok det här är fråga. I mera vidsträckt mening kunde han räkna den fornkatoiska perioden fram till Gregorius den store (d. 604). *Liturgik* II:2:9.

¹⁹ *Liturgik* II:2:4–113, Harnack 1877, s. 524–618.

gift på denna punkt såsom att göra det gamla nytt.²⁰

Studiet av liturgins historia är alltså programmatiskt och syftar till att öka kunskapen om och förståelsen för den organiska utveckling, som ligger bakom den liturgi, som Ullman önskade restaurera och som utgjorde den »kyrkliga församlingsgudstjänstens normala konstruktion».²¹

Det var denna grundsyn, som ledde Ullman i hans liturgiska reformarbete. I företalet till HBF 1892 markerade kyrkohandbokskommittén sin ambition att ha aktat sig för »alla nyheter och godtyckliga ändringar». Det konstruktiva arbetet hade tagit sin utgångspunkt i de förhållanden som var rådande innan HB 1811 i väsentliga stycken brutit med den äldre traditionen. Det var till kungslinjen i den västerländska liturgiska traditionen man ville ansluta.²² Upplysningstiden uppfattades alltså inte som fruktbärande i liturgins organiska utveckling. Den utgjorde i stället en destruktionsperiod.

I KM 1893 redogjorde Ullman å kommitterades vägnar för hur man såg på saken. Det var den »äkt kyrklig-liturgiska traditionen», som nu måste få göra sig gällande. Om än under hänsynstagande till gällande kyrkohandbok – det gick ju trots allt inte att bortse från dess existens – hade kommittéarbetet syftat till att lyfta fram »liturgiska kärnstycken» både från fornkyrkan och från »den klassiska perioden av evangelisk-luthersk kult under 1500- och 1600-talen». Det var de liturgiska guldåldrar, dit man vänt sig för att finna idealen och resultatet var således en kombination av patristiskt och reformationstida material. Bland målen för denna ambition nämnde Ullman, att förbindelsen mellan kyrkans olika tider, mellan nutid och gången tid, så mycket som möjligt skulle befastas och tydliggöras. Det var alltså en liturgisk kontinuitet, han ville markera. Han nämnde sålunda särskilt hur *Laudamus*, ett av kyrkans »äldsta och mest sublimes stycken» och prefationen, »ett av de allra äldsta stycken som högmässan innehåller», nu borde återinföras. De hade sedan urminnes tider brukats i svensk liturgi, intill dess att HB 1811 avförde dem.²³

En ståndpunkt med sådana argument blev inte oemotsagd i kyrkomötet. Kritik mötte både från höger och vänster. Den konservative biskopen C.H. Rundgren i Karlstad kunde inte förlika sig med »den

²⁰ »Das Alte neu zu machen, ist die Mission unserer Zeit auch was den Kultus betrifft», Kliefoth 1844, s. 3.

²¹ *Liturgik* II:2:113–138. Cf. Harnack 1877, s. 618–635.

²² HBF 1892, s. III.

²³ HBF 1892, s. XII och XVI, Ullman i KM 1893, s. 534f. Jfr Quensel 1891, s. 15 n 3, som inte vågat föreslå *Laudamus*. Prefationens höga ålder betonas av Harnack 1877, s. 455.

gamla katolska seden», att församlingen aktivt skulle deltaga i liturgin genom att sjunga »antifonier och dylikt».²⁴ Pastor primarius Fredrik Fehr, en av Ritschls och Adolf von Harnacks svenska lärjungar, reagerade kraftigt bl.a. mot *Laudamus* och mot förslaget att prästen skulle läsa kyrkobönen från altaret och det t.o.m. med ryggen mot församlingen. Detta var katolska bruk och att återinföra dem i kyrkohandboken vore att »på en omväg släppa in fienden inom vårt eget läger».²⁵

I sitt svar på tal kunde Ullman med, som han uttryckte det, »hela den kyrkliga kultens och särskilt den evangelisk-lutherska kultens historia för ögonen» med bestämdhet tillbakavisa påståendena. Antifonal växelsång var ett av de »uräldsta» inslagen i liturgin. Den förekom redan i fornkyrkan »innan det ännu fanns någon specifikt romersk-katolsk kyrka» och hade f.ö. alltid förekommit i klassisk luthersk liturgi.²⁶ Sin organiska syn på liturgins utveckling och kontinuitet markerade han i repliken till Fehr, där han påvisade, hur det föreslagna *Laudamus* inte var något ordagrant reprintinerande eller en i kyrkohandboken införd liturgivetenskaplig edition av en fornkyrklig text – Fehr hade nämligen genom ett långt och omständligt utbyggt fornkyrkligt citat gjort påståenden i den riktningen. I stället var det fråga om »en i någon liten mån sammandragen översättning, varsamt redigerad med hänsyn till nutidens och vår evangeliska kyrkas behov».²⁷ Kyrkohandbokskommittén hade således verkställt ett sådant liturgiskt förnyelsearbete, som varje handbokskommitté i en levande kyrka hade rätt att göra. *Laudamus* hade funnits i den svenska högmässan intill 1811, och det borde nu återinsättas på plats. När man på olika håll ute i världen i de lutherska kyrkorna restaurerat sina liturgier, hade »detta kostbara smycke från fornkyrkans liturgiska skattkamrar vederbörligen blivit återinsatt på den punkt i högmässan, där det sedan årtusenden haft sin plats», sade han och anförde gemensamhetsprincipens krav på historisk kontinuitet som ett tungt argument. *Laudamus* borde dessutom sjungas på någon »kostbar gregoriansk melodi», som man kunde leta fram ur reformationstidens egna liturgiska böcker. Texten var »liksom sammanvuxen med dessa ärevärdiga gripande toner».²⁸

²⁴ Rundgren i KM 1893, s. 538f. Om honom, se Martling 1975.

²⁵ Fehr i KM 1893, s. 542. HBF 1893, s. 18 (och även HB 1894) angav emellertid i en not, att då »det av akustiska skäl befinnes vara nödigt, må prästen vid kyrkobönens utförande vara vänd till församlingen». Om Fehr, se Lindeskog i SBL 15, s. 466–478.

²⁶ Ullman i KM 1893, s. 549ff. Samma motivering framkommer i Ullmans brev till Billing 7/3 1913, GBS, LUB.

²⁷ Ullman i KM 1893, s. 599; han anmälde ibid. att det var den grekiska versionen hos Probst 1871 (s. 290f.) man använt vid översättningen.

²⁸ Ullman i KM 1893, s. 599ff. En orientering kring vad han kan ha avsett rörande melodin ger Schrems 1930.

Under 1890-talets sista år var Ullman inbegripen i en liturgivetenskaplig debatt, där gemensamhetsprincipens kontinuitetsargument, som vi här sett detta utvecklas, fördes fram. En artikel i *Kyrklig Tidskrift* 1896 av professorn i praktisk teologi i Uppsala, Oscar Quensel, gav honom nämligen anledning till en undersökning rörande de svenska epistel-collectornas historia. Det är det enda tillfälle, då Ullmans liturgiska intresse tog sig uttryck i egna mera djupgående arkivstudier av ett formalliturgiskt detaljproblem; det är emellertid inte här skäl att närmare gå in på enskildheterna i de forskningsresultat han framlade i samma tidskrift tre år senare.²⁹

Här skall blott nämnas att Quensel redan i sitt arbete om *Det svenska högmässoritualens historia* (1890) hade observerat, att en skiljaktighet förelåg mellan collectorna i Laurentius Petris *Een Liten Sångbook* (1553) och gällande evangeliebok å ena sidan och *Missale Upsalense* å den andra. Genom en utförlig argumentering hade han sökt leda sin hypotes i bevis, att Laurentius Petri »med föga pietet för den historiska kontinuiteten» skulle ha arrangerat om den collecta-serie i det uppsalamissale denne förmodades ha haft framför sig. I tidskriftsartikeln 1896 ville Quensel att oegentligheten skulle rättas till och den svenska evangelieboken i detta avseende bringas till överensstämmelse med den medeltida tradition, som fanns inte blott i *Missale Upsalense* utan också på romersk-katolskt och anglikanskt håll i samtiden.³⁰

Quensel hade emellertid inte diskuterat möjligheten av att den svenska medeltida liturgin var mera mångfasetterad än så och förutsatte, att någon skillnad inte förelåg mellan de olika stiftsmissalena. Den saken hade han inte undersökt.

När Ullman tog sig före att göra vad Quensel underlåtit, kunde han emellertid strax uppvisa dels hur *Missale Upsalense* representerade en annan liturgisk tradition än *Missale Strengnense* och *Lundense*, dels hur Laurentius Petri i sitt översättningsarbete alls inte utgått från ärkestiftets *Missale Upsalense*, utan från strängnäsmissalet. Ullman ledde i bevis, att det var på det sistnämnda som den svenska evangeliebokens collecta-serie byggde. Han hade återfunnit originaltexterna till de alltjämt brukade bönerna. När han påbörjade sin undersökning, hade han hoppats att finna samstämmighet och endräkt och beviset för att kyrkan överallt

²⁹ Quensel 1896, Ullman 1899; se här till Ullmans brev till Magnus Pfannenstill 11/2, 7/3, 18/3 och 28/3 1899, MPS, LUB. Jfr Ullman i KM 1898, mot. 22, s. 16, där han anknyter till Quensels artikel.

³⁰ Quensel 1896, s. 130. Sid. 128 hade han målat upp situationen: »Vi tänka oss 'Erchebiskop Lars' i sin studerkammare i 'Gammelgården'. Framför honom ligger i prydlig folio ett av dessa medeltidsmissal *Missale Upsalense Novum* [...]; och med rask säker hand omskrives kollekt efter kollekt på kraftig, fyllig svenska.»

och »sedan urminnes tider» bedit samma collecta på samma dagar. Detta hade varit en uppbygglig och ekumenisk tanke.³¹ Så okomplicerat var det alltså inte. Medeltidens gudstjänstliv var inte så enhetligt som han och Quensel föreställt sig; den svenska böneserien härstammade från en lokaltradition. Den fråga, som Quensel ställt och som Ullman fann i och för sig haft fog fört sig, var, om inte serien borde korrigeras, så att Svenska kyrkans liturgi i detta avseende sammanföll med den romersk-katolska och anglikanska kyrkotraditionen.³² Med de fakta i ärendet Ullman nu lagt fram tillbakavisade han emellertid en sådan idé.

Vid en granskning av evangeliebokens huvudsakligen på *Missale Strengnense* byggda collectaserie kunde Ullman konstatera att denna uppvisade en del fördelar. Den var, sade han, »mer lämplig» än det f.ö. yngre uppsalamissalets. Något teologiskt motiverat skäl till en anslutning till den yngre, upsaliensiska traditionen fanns alltså inte. Vad sedan gällde fastställandet av bönernas språkliga form var det av stort värde, att förlagan till Laurentius Petris reformationstida översättningar nu återfunnits. Men var det i och med detta arkivfynd kyrkans uppgift att nyöversätta bönerna från den medeltida förlagan? De ändringar denne gjort var ju lätt påvisbara.

Ett liturgiskt reformarbete kunde emellertid inte grunda sig på ett så »mekaniskt, slaviskt och ängsligt beroende» av källorna. Det skall inte bara vara fråga om trohet mot dem, utan också om hänsyn till nutidens kyrkliga och språkliga krav. Visserligen har kyrkan både rätt och skyldighet att vid behov nyöversätta böner på ett mot originalen mera motsvarande sätt, men, betonade han, den måste då hela tiden komma i håg att syftet med en liturgirevision måste vara praktiskt-liturgiskt och inte arkivhistoriskt. Det är till en levande gudstjänstförsamlings bruk, tjänst och förståelse, som gamla texter skall föras vidare.³³

Bönerna är insatta i ett organiskt sammanhang, där de lever och fungerar. De här diskuterade collectorna representerade en kontinuitet inte bara från den svenska reformationstiden, utan »deras första upprinnelse förlorar sig för våra blickar långt borta i dunklet av den äldsta medeltidskyrkan; ja, delvis härröra de t.o.m. från fornkyrkans dagar».³⁴ De är således ett uttryck för kyrkans gemensamma och kontinuerliga *sacrificium* tiderna igenom. För Ullman utgjorde de därmed närmast typexemplet på hur en liturgiskt fixerad bön kunnat behålla sin funktion genom kyrkans historia och utan att ändra karaktär också för

³¹ Ullman 1899, s. 233.

³² Ullman 1899, s. 219 talar om en anslutning till den »katolska» liturgitraditionen.

³³ Ullman 1899, s. 235f.

³⁴ Ullman 1899, s. 217.

samtiden förmådde uttrycka kyrkans hänvändelse till Gud. Härigenom manifesterade de också kyrkans och gudstjänstens egenart.

Liturgin skulle således enligt Ullmans uppfattning vara präglad av kontinuitet. Denna manifesterade den organiska gemenskap som fanns i kyrkan mellan olika generationer och tidsåldrar. Ett sådant krav riktade han emellertid inte endast mot gudstjänstens struktur eller mot enskilda moment. Också det liturgiska språket måste vara format med hänsyn till denna grundsats.

1908 utsändes på remiss en året dessförinnan färdigställd översättning av Nya testamentet. Denna visade sig vara en helt ny översättning och inte endast den språkliga revision av 1883 års normalupplaga, som många förväntat sig; debatten om NT 1907 blev mycket livlig.³⁵

När Ullman i sitt domkapitel hade att granska och ta ställning till den nya översättningen fann han däri en markant brytning med hävdvunna uttryckssätt. Då han i sitt yttrande i saken framförde kritik mot detta var det uppenbarligen inte någon allmän språkkonservatism som fick honom att ta ställning. Det argument han framförde handlade i stället om den »kyrkliga kontinuiteten, den solidariska samhörigheten mellan de till tiden skilda åldrarne och släktena i Kristi församling». Den blev avbruten eller i varje fall rubbad om det religiösa språket skulle genomgå plötsliga och stora förändringar. Om en sådan översättning skulle stadfästas som kyrkobibel, som den som nu var ute på remiss, och i dess kölvatten följa ny psalmbok och ny kyrkohandbok, skulle kommande generationer så småningom stå främmande och undrande inför kyrkans klassiska trosarv och uppbyggelselitteratur. Språkgemenskapen i kyrkan bröts.³⁶

Enligt Ullmans uppfattning måste förnyelsen av kyrkans språk i stället ske långsamt och successivt, inte språngvis och genom radikala brott med äldre tiders uttryckssätt. Han upplevde den språkliga gemenskapen med gångna tider som ett ecklesiologiskt värde. Kritiken mot »plötsliga» förändringar avser uppenbarligen att värna om det religiösa språkets 'organiska' förnyelse, så att man – inte minst i ett övergångsskede – skulle känna sambandet med de äldre formuleringarna.

Kyrkans budskap handlar om evigheten. Därför måste budskapets språk också ha något av evighetens prägel över sig. Det måste ha en sådan stilnivå, som är det naturliga sättet för fromma, kristna männi-

³⁵ Härom, se Olsson 1968, s. 476f. och där a.a. Där visas också, s. 478–481, utvecklingen mellan NT 1907 och kyrkobibeln 1917. Till frågan om det liturgiska språket, se främst Hallqvist 1974, s. 315–328.

³⁶ Ullman i StrDP 13/7 1908, § 1, s. 208, StrDA.

skor att uttrycka sig på. Det är varken »grändernas, värdshusens, teater-salongens, sällskapslivets språk» eller »vetenskapens, dagslitteraturens samt den profana vältalighetens och poesiens efter tidslynnen och subjektiviteter oändligt växlande framställningsformer». Där man försökt att anpassa t.ex. psalmspråket efter sådana tillfällen har, menade Ullman, det teologiska innehållet blivit lidande och psalmen förlorat sin karaktär av »äkt kyrkosång».³⁷ Kyrkans liturgiska språk måste vara kongenialt med den levande fromhetens uppbyggelse- och bönespråk. Det blir här fråga om ett ömsesidigt beroende.

En konsekvens av denna uppfattning blir dock ofrånkomligen, att kyrkans gudstjänstspråk, så som det kommer till uttryck i bibelöversättning, psalm och liturgi, framstår, inte som stagnerat, men väl som arkaiskt: kyrkan fixerar sitt språk genom beslut i kyrkomöten med relativt långa mellanrum; som annat tal- och skriftspråk förnyas det inte genom det ständiga bruket. Förändringen sker dels långsammare än i språket i övrigt, dels efter andra förutsättningar och under uttalat beroende av etablerad stil och uttrycksform. Det har därmed inte primärt en evangeliserande funktion genom en för alla omedelbar tillgänglighet. Den liturgiska språkstilen får ett värde i sig.³⁸

Kyrkans liturgiska språk skall således enligt Ullmans uppfattning förnyas, inte genom radikala och traditionsfria nyöversättningar, utan genom en sådan aktualisering, som sker genom kontinuerlig revision av det språk som tagits i arv från föregående generation. En sådan successiv förnyelse, med hänsyn tagen till äldre och gängse uttryckssätt är hos honom teologiskt motiverad av gemensamhetsgrundsatsens krav på liturgisk kontinuitet.

När Ullman i KM 1903 i en motion lade fram ett förslag om att evangeliebokens urval av texter skulle utökas och uppdelas i sex årgångar var det angeläget för honom att ett större antal perikoper skulle utgöra predikotext. Hans förslag till evangelieboksrevision lät sig emellertid styras inom de gränser, som det historiskt framvuxna kyrkoåret ställde. Det organiskt motiverade kontinuitetsskålet gjorde sig gällande på nytt, när han underströk hur »de från fornkyrkan nedärvda» epistlarna och evangelierna alljämt skulle utgöra högmässans altartexter. Han var inte beredd att bryta med »kyrkoårets idé». I stället var det av

³⁷ Ullman 1871b, s. 19.

³⁸ Cf. diskussionen hos Schanze 1962.

teologiskt-principiella skäl viktigt för honom att de olika sön- och helgdagarnas karaktärstexter bibehölls.³⁹

Mot bakgrund av vad här sagts förstår vi varför Ullman i företalet till *Vesperale* anförde det här diskuterade kontinuitetsskälet som en motivering till den föreslagna och för det svenska kyrkfolket ovana gudstjänstformen. Det var, säger han också, en grundsats för de lutherska reformatorerna att i gudstjänsten, »sådan den från begynnelsen under tidevarvens lopp utvecklats sig», behålla allt som var uppbyggligt och som inte stred mot Guds ord. Därför hade också matutinen och vespern fortsatt att firas av reformatorerna. Först mot slutet av 1600-talet hade de omvandlats till »blott predikostunder». Nu var det dags att bygga vidare på detta förlorade liturgiska arv. Det var således angeläget för Ullman att påpeka, hur det inte var ett nytt liturgiskt påfund, som skulle införas; det var fråga om ett återupplivande av en gudstjänst »på kyrklig-historisk grund och i tidsenlig liturgisk-musikalisk form».⁴⁰

Den historiska kontinuiteten är alltså en väsentlig komponent, när Ullman ställer upp sin liturgiska gemensamhetsprincip. En gudstjänst kan inte konstrueras utan hänsynstagande till att det liturgiska livet lever och utvecklas. För en luthersk kyrka var visserligen den reformations-tida gudstjänsten på många sätt ett ideal, men liturghistorien varken började eller slutade där. I den fornkyrkliga gudstjänsten hade Ullman funnit de principer han så tydligt såg slå igenom hos reformationens liturgiker. På detta dubbla arv, i spänningen och växelverkan mellan historiens gåva och nutidens krav, ville han nu organiskt bygga vidare.⁴¹ Upplysningstidens liturgi såg han som ett brott med den organiska kontinuiteten, och det var därför nödvändigt att i görligaste mån knyta an till det läge, som rådde innan dess anda hämmat och på många punkter brutit ned den levande liturgiska utvecklingen i kyrkan. Därför var hans ambition att på nytt föra fram de böner och lovsånger, som handboksrevisionen 1811 hade uteslutit och på nytt göra de principer levande, med vilka den brutit. Efter de bestämda regler som grundlagts i fornkyrkan är liturgin stadd i en kontinuerlig utveckling genom kyr-

³⁹ Ullman i KM 1903, mot. 23. Vid KM 1898 hade Ullman motionerat (mot. 22) om en reviderad EB. Någon ändring av de tre årgångarnas perikoper var därvid inte nödvändig. En fjärde perikopserie borde inrättas med texter ur GT. Passionshistoriens evangelieharmonier borde ersättas med fyra serier, en för varje evangelium. Collectorna borde revideras. Motionen avsågs av KM. Se härom EBF 1920, s. 32–37.

⁴⁰ Ullman i KM 1908, mot. 49, och i *Vesperale* 1915, s. V. Vesperalets förord och KM-motionens text är i långa stycken identiska.

⁴¹ Ullman står här, som vi så ofta kunnat konstatera, tydligt i erlangenskolans liturgitradition. Cf. härtill, Kressel 1948, s. 84–89, och även Kressel 1971, s. 32f.

kans historia. Det är fråga om att allt mer fördjupa och tydliggöra apostolisk tro och gudstjänst.

c) Universalitet

Gudstjänsten var enligt Ullmans uppfattning inte detsamma som ett antal om än samstämmiga individers gemensamt hållna enskilda andakt. Det är Kristi kropp, kyrkan, som i gudstjänsten fullgör mänsklighetens skapelsegivna och genom Kristus åter möjliggjorda uppgift. Gudstjänstdeltagarna är inte isolerade från varandra och lokalförsamlingen inte avsnörd från andra församlingar eller oberoende av kyrkan i stort. Det är den universella kyrkan, som manifesterar sig i gudstjänsten på varje enskild ort.

Konsekvensen av detta är, att lokalförsamlingen inte fritt kan gestalta sin gudstjänst efter eget gottfinnande och utan medvetande om det världsvida sammanhang vari den är insatt. Församlingsgudstjänsten är en organisk del av den allmänneliga kyrkans gudstjänst och uttrycker dess gemensamma svar på Guds *sacramentum*. Varje kristen är genom dopet inlemmad i denna kyrka. Den synliga kyrkan framträder emellertid alltid, som Ullman uttryckte det, endast »i gestalten av konfessionskyrkor» och varje gudstjänst måste stå i överensstämmelse med och uttrycka kyrkosamfundets bekännelse.¹ En bekännelslös, över- eller okonfessionell gudstjänst är således en anomali.² Vi kan här lägga märke till hur hans tidigare diskuterade ordningskriterium sammanfaller med det gemensamhetskriterium varom det nu är tal: de uttrycker samma hållning ur olika aspekter.³

Likaväl som de olika lokalförsamlingarna inom samma nationalkyrka således skulle ha samma gudstjänstordning, fann Ullman det angeläget, att också självständiga kyrkor inom samma konfession enade sig om att ha en liturgi som på det hela taget var gemensam.⁴ Den romersk-katolska kyrkan hade en stor fördel av att den firade gudstjänst på samma sätt över hela jorden. Enade man sig inom lutherdomen om gemensamma principer skulle förhållandet bli detsamma där.⁵

När Ullman i *Liturgik* gick igenom den lutherska högmässans konstruktion påpekade han gång efter annan hur den grundstruktur och

¹ *Liturgik* I:45. Ullman i visit.prot. Ekeby 1894, § 6, E III:27, StrDA, ULA.

² Cf. härtill Ullman 1871a, s. 78f.

³ *Liturgik* I:46, cf. Harnack 1877, s. 285.

⁴ *Liturgik* II:2:72.

⁵ *Liturgik* II:2:73ff.

de enskilda moment, som återfanns i den svenska kyrkohandboken hade sin motsvarighet både i tyska lutherska kyrkoordningar och i den romersk-katolska mässan. Kyrkans gudstjänst speglar således en organisk gemensamhet och universalitet, som inte bara sträcker sig bakåt i tiden till ett gemensamt ursprung, utan som också når utöver Svenska kyrkans och lutherdomens gränser. Även i den romersk-katolska kyrka, som han på dogmatiska grunder såg sig föranlåten att kritisera, kände Ullman igen och bejakade det arvegods man där förvaltade från fornkyrkans dagar och som är gemensamt med god luthersk liturgi. Det arvet fanns det ingen anledning att förspilla. Det var tvärtom något att ta vara på.

I bekännelsedebatten vid KM 1893 utvecklade Ullman den organiska uppfattning som vi här pekat på: Svenska kyrkan är inte fri att handla med sin bekännelse utan hänsynstagande till andra lutherska kyrkor. Den är

till sitt egentliga innersta väsen en *kyrkohistorisk realitet*, hon är en livs-realitet, en självständig, levande organism, en lem i den större organism, som vi pläga kalla den allmänneliga evangeliskt-lutherska kyrkan på jorden.

Svenska kyrkan står inställd i den lutherska kyrkogemenskapens organiska sammanhang. Den delar dess troserfarenhet och trosövertygelse och kan inte utan vidare införa territoriellt motiverade särmeningar i sin bekännelse.⁶

I konsekvens med denna uppfattning anförde Ullman, när han i KM 1908 pläderade för sitt vesperaleförslag, inte bara frihetsprincipens krav på ett differentierat gudstjänstliv eller kontinuitetsaspekten av gemensamhetsprincipen, som fordrade en i kyrkans tradition historiskt framvuxen liturgi. Han pekade också på hur vespergudstjänsterna var något som förekom i samtidens lutherdom. De hade återupplivats i Tyskland under 1800-talets senare hälft. När nu genom Kyrkosångens vänners försorg vesper även hade börjat förekomma runt om i Sverige hade dessa gudstjänster emellertid på många håll urartat till rena »musikställningar». Det var för att förhindra en utveckling i den riktningen – den stred mot luthersk kyrkotradition och var oberoende av en sund utveckling utanför Sveriges gränser – som kyrkan borde ta sitt ansvar och tillsätta en utredning som arbetade fram en god liturgi.⁷ Han var angelägen om att det inte växte fram en gudstjänsttyp, som saknade förankring i kyrkans levande gudstjänsttradition. Den svenska utvecklingen borde bygga på erfarenheterna hos trosfränderna i andra länder.

⁶ Ullman i KM 1893, s. 163f. Ullmans kursiv.

⁷ Ullman i KM 1908, mot. 49. Cf. Kressel 1952, s. 153ff.

Att däremot en gudstjänstform – eller kanske snarare en konsertverksamhet – etablerades som inte hade mer än namnet gemensamt med en vesper i liturgihistorisk mening var inte lyckligt. Till sin struktur och gestaltning skulle vesperalets gudstjänster vara uttryck för en universell liturgisk gemenskap.

När vi tidigare diskuterade Ullmans agerande rörande konfirmationsritualet med hänsyn till sanningsprincipen, behandlades också hans uppfattning av den funktion *Credo* har i konfirmationen.⁸ Också utifrån den nu avhandlade universalitetsaspekten av gemensamhetens grund-sats står Ullmans uppfattning klar. Det är den närvarande gudstjänstmenigheten såsom organisk del i kyrkan, som bekänner sin tro. Den gör det med samma ord som använts ända sedan »den äldsta fornkatolska kristenhetens» dagar och i vilka »hela Jesu Kristi allmänneliga kyrka på jorden ännu idag enhälligt instämmer».⁹ Med *Credo*-läsningen markerar således den lokala församlingen sin trosanalogi och organiska enhet med den världsvida och himmelska kyrkan. Det är fråga om en manifestation av enheten i Kristi kropp. Den enskildes deltagande i *Credo* skall enligt Ullman förstås ur denna aspekt. Trosbekännelsen är inte en individualistiskt uppfattad dogmatisk ed, utan den enskilde döptes förnyade solidaritetsförklaring med kyrkan och dess tro.¹⁰ *Credo* uttrycker en universell gemenskap och samhörighet, enheten med kyrkoorganismen.

I Ullmans förslag till konfirmationsritual 1915 fick denna uppfattning ett tydligt utslag. Prästen skulle där uppmana de närvarande att »med varandra bekänna den kristna kyrkans tro på Gud Fader och Son och den helige Ande».¹¹ I Ullmans högmässoförslag samma år är gemensamhetsmotivet explicit: »låt oss nu bekänna den kristna kyrkans gemensamma tro!»¹²

För Ullman stod det alltså klart, att den lokala församlingen inte blott firar sin gudstjänst gemensamt med den universella kyrkan, som äger bestånd generation efter generation, utan också hur den universella kyrkan har sin synliga manifestation i den gudstjänstfirande församlingen på den lokala orten. Detta skulle komma till konkret uttryck,

⁸ Se ovan, kap. 9d.

⁹ *Liturgik* II:2:121, cf. Harnack 1877, s. 625.

¹⁰ Ullman 1915b, s. 14.

¹¹ Ullman 1915a, s. 12, kurs. här.

¹² Ullman 1915b, s. 24. En överledning mellan evangeliet och *Credo* hade föreslagits redan i HBF 1891, s. 19: »Låt oss nu gemensamt bekänna vår kristliga tro». Se vidare nedan, kap. 12d.

genom att man så mycket som möjligt sökte underordna liturgin en historiskt framvuxen, allmänt brukad ordning. Idealet var, att den svenska gudstjänstordningen ägde en omedelbar motsvarighet i andra lutherska kyrkor. Strukturella likheter mellan t.ex. den svenska högmässan och den romersk-katolska var en tillgång, eftersom reformationen inte avsett att bryta med liturgins historiskt framvuxna form, utan endast reformera det man ur dogmatisk synpunkt fann oacceptabelt.

Det var Kristi kropp, som synliggjordes, när kyrkan firade gudstjänst. Sitt medlemskap häri deklarerade den enskilde gudstjänstdeltagaren verbalt genom att stämma in i kyrkans trosbekännelse.

d) Aktivitet

När nu gemensamhetens grundsats hos U.L. Ullman diskuterats utifrån kontinuitets- och universalitetsaspekterna har vi sett hur viktigt det var för honom, att den gudstjänstfirande församlingens samhörighet med kyrkan i gångna tider och med den samtida kyrkan på andra platser manifesterades. Det var angeläget att också den lokalt församlade gudstjänstmenigheten framstod som en organisk gemenskap. Den var ju en lem i den universella och allmänliga kyrkogemenskapen, Kristi kropp.

Uppmaningen att delta i *Credo* hade också ett liturgiskt mera påtagligt syfte, än blott att gestalta och för de närvarande markera denna kyrkans universalitet. Gemensamhetens grundsats reste nämligen ett annat för Ullman mycket väsentligt liturgiskt krav: församlingen måste vara vad han kallade liturgiskt 'självverksam'. När innebörden i detta begrepp nu skall klargöras är en kort historisk tillbakablick nödvändig. Först när det liturgihistoriska sammanhanget står klart, ser man hur revolutionerande hans samtid måste ha uppfattat hans förslag i detta avseende.

I HB 1811 var gudstjänstdeltagarnas aktiva medverkan i liturgin mycket inskränkt. En egendomlighet var, att denna huvudsakligen berodde på om prästen sjöng mässpartierna eller ej. När denne blott läste salutationen fick »Herren vare med eder» nämligen inte besvaras av församlingen vare sig genom sång eller läsning. Responsum, »Med dig vare och Herren», utelämnades och prästen fortsatte omedelbart med »Låtom oss bedja». Motsvarande gällde vid *Sursum corda*. Inte heller »Upplyfter edra hjärtan [...]» skulle besvaras av församlingen, om det inte sjöngs av

prästen.¹ Först 1874 medgavs församlingen rätt att sjungande besvara prästens lästa mässpartier.²

Då prästen inte »mässade», skulle han efter *Confiteor* ensam läsa *Kyrie*. Endast då han sjöng *Gloria* fick församlingen sjunga *Kyrie*. *Credo* lästes alltid av prästen ensam; församlingen deltog hörbart häri blott då Luthers *Credo*-psalm i psalmboken användes. Inte heller skulle församlingen enligt HB 1811 acklamatoriskt instämma i bönerns *Amen*. All muntlig församlingsaktivitet i liturgin ägde alltså rum genom sång, och man ansåg det inte tänkbart att blanda läsning och sång i prästens dialog med församlingen. Detta ledde till att församlingen i gudstjänsten – med undantag av psalmsången – oftast var tyst och passiv.³

Det är inte svårt att förstå, att Ullman inte stillatigande kunde acceptera detta. Flera gånger påtalade han det orimliga i dessa liturgiska bestämmelser. Församlingens aktiva deltagande i liturgin fick inte vara beroende av den »oviktiga och tillfälliga omständigheten» om prästen kunde eller ville sjunga.⁴ Det var en fördom, menade han, att det skulle vara störande för den »harmoniska samverkan», att församlingen sjungande besvarade av prästen lästa partier i liturgin.⁵

Församlingen såsom den lokala manifestationen av kyrkan var gudstjänstens subjekt. Såsom ett de troendes allmänna prästadöme skulle den uttrycka sitt *sacrificium*.⁶ Till skillnad från förhållandet i den reformerta gudstjänsten, där det rådde »ett snart sagt oinskränkt predikantvälde» och församlingen blott var åhörare, eller från den romersk-katolska liturgin, där klerus ensamt agerade och församlingen endast var åskådare,⁷ hade, framhöll Ullman, den lutherska gudstjänstmenig-

¹ Ullmans förtrytelse inför detta anar man i *Liturgik* II:2:93n.

² KC 25/9 1874. En ändring hade dock föreslagits redan i HBF 1854, s. 5n och HBF 1855, s. VIIIf.

³ Se härtill Aulén 1961, s. 65–84. Av särskilt intresse är här Auléns egna minnen av »en för tiden karaktäristisk 'typgudstjänst'» under 1890-talets första år, s. 80ff. Ehuru de berör det liturgiska livet vid tiden för ikraftträdandet av HB 1894 ger de en värdefull tidbild från seklets senare del. Musikvetenskapliga aspekter på den liturgiska sången vid denna tid behandlas av Bohlin 1970.

⁴ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 40 ULUS. I den bayerska lutherska liturgin var vid Ullmans tid i Erlangen infört att församlingen sjungande besvarade prästens lästa partier i liturgin, Ulf i *Wäktaren*, bihang till nr 18/1866. Cf. Kressel 1953, s. 67.

⁵ Ullman 1918c, s. 7.

⁶ *Liturgik* I:53, *Liturgik* I:48.

⁷ *Liturgik* II:2:50, *Liturgik* II:2:46, *Liturgik* II:2:48. »Det är jämmerligt, huru den romerska kyrkan totalt utesluter församlingen från allt egentligt deltagande i den heliga tjänsten. [...] Församlingen är blott passiv, har endast att åse prästernas upptåg vid altaret, höra på sången från kören, oräkneliga gånger korsa sig och knäböja för hostian. Måväl vara att de arme vid allt detta bedja och det inte blott med läpparne», säger Ullman efter ett besök i en rom.-kat. mässa i stilla veckan 1865, *Wäktaren* 24/5 1865.

heten rätt att »själv såsom ett prästerligt folk ingripa i det gudstjänstliga handlandet».⁸

När här talas om församlingens »rätt» att ingripa i liturgin, var det inte tal om ett ifrågasättande av prästens teologiskt motiverade roll i gudstjänsten eller om ett övertagande av hans funktioner.⁹ Liturgin skall tvärtom äga rum i en dynamisk polaritet mellan det särskilda prästämbetet och de troendes allmänna prästadöme, mellan den prästerlige ämbetsbäraren och församlingens till gemensam gudstjänst församlade lekfolk. Församlingen handlar därvid samfällt, som organisk storhet. När lekfolket deltar i liturgin, sker detta nämligen korporativt. Att någon ur det allmänna prästadömet skulle ingripa i eller medverka vid sakramentsförvaltningen, och såldes en enskild representant för lekmännen bryta sig ur församlingens *corpus* för att åtaga sig sakramentalt liturgiska uppgifter, stod i strid med den organiska ecklesiologin. Gudstjänstens *sacramentum* skall handhas av det av Kristus instiftade särskilda prästämbetet.¹⁰

Då en präst saknade sångröst, mötte emellertid, främst vid vespergudstjänster men också vid högmässan, inget hinder mot att »längre altarsångstycken», dvs. »Inledningsantifonierna, Psalmodierna (första membrum i varje vers)» m.m., kunde överlåtas till 2–4 manliga gudstjänstdeltagare. Sådan växelsång mellan grupper inom församlingen, som det därmed blev fråga om, var ett fornkyrkligt bruk. Å andra sidan var det ett liturgiskt krav, att det var prästen som sjöng eller läste liturgens partier i salutationerna, *Gloria Patri* och *Benedicamus* och vesperns *Gloria Patri*.¹¹ Församlingens aktivitet var således inget immanent självändamål utan en konsekvens av en övergripande förståelse av liturgins teologi. Liturgin består i en växelverkan mellan *sacramentum* och *sacrificium*.

Ullman ville alltså visa, hur prästen och församlingen hade sina teologiskt givna och motiverade funktioner i gudstjänsten. Växelverkan dem emellan förde ömsesidig välsignelse med sig.¹² Församlingen hade »rätt» att på ett liturgiskt sätt »bekänna och uttala sin tro och sitt liv». Om denna kränktes, vore det inte att undra på om människor »skapar

⁸ *Liturgik* I:53.

⁹ Se ovan, kap. 5d.

¹⁰ Ullman, *ms Kyrkan och den s.k. inre missionen*, s. 12, ULUS Ullman i visit.prot. Asker 1894, § 6, E III:2, Hardemo 1898, § 5, E III:46, Kumla 1897, § 7, E III:63, Lillkyrka 1890, § 4, E III:75, StrDA, ULA.

¹¹ Ullman 1918c, s. 7; koristerna skulle sitta »i altarets närhet, men utanför altarringen». Dessa skulle inte endast kunna sjunga, utan också ha »gott rykte och värdig vandel».

¹² Ullman i visit.prot. Grödinge 1900, § 7, E III:39, StrDA, ULA.

[...] sig gudstjänst på egen hand».¹³ Ömsesidigheten är t.o.m. en så grundläggande liturgisk princip, att Ullman menade, att liturgen över huvudtaget aldrig bör agera ensam; församlingen kan inte ersätta honom, men skall alltid få uttrycka sin delaktighet i det liturgiska skeendet.¹⁴

Tidigare har vi klargjort hur Ullman såg högmässan såsom uppbyggd av växelvis sakramental och sakrificiella moment. Utifrån den aspekt vi då diskuterade, var det momentets teologiska innehåll som var det avgörande. I den nu aktuella frågeställningen är det »rollfördelningen» eller polariteten mellan präst och församling, som utgör motiveringen. Inte endast liturgins övergripande ordningsprincip, utan också gemensamhetsprincipen fordrade att församlingen aktivt deltog i liturgin. Församlingen är 'en liturgisk person', som på ett aktivt yttre sätt skall fungera i gudstjänsten. När detta sker, tar dess organiska samhörighet i Kristi kropp yttre gestalt.¹⁵

Introitus-antifonerna motiverades av Ullman inte endast genom att de hade sakramental karaktär och således kunde fungera som högmässans upptakt eller genom att deras *de tempore*-markering gav ett omedelbart anslag till söndagens karaktär. Genom dem kunde församlingen också, och det redan i högmässans inledning, manifestera sitt deltagande i liturgin och aktivt samverka med prästen. Växelsång är ett fundamentalt liturgiskt uttryckssätt och de av Ullman i HBF 1893 och i missalet 1914 föreslagna introitus är anordnade just för ett sådant utförande.¹⁶ När Ullman i kyrkomötet 1893 presenterade handboksförslaget framhöll han hur församlingens »själverksamhet» varit en av de teologiska principer kommitterade velat förverkliga. Denna var »en äkta reformatorisk, luthersk tanke», motsvarande samtidens krav.¹⁷

Den responsorialt uppbyggda litanian hade under 1700- och 1800-talen förvandlats till en prästerlig monolog. Att prästen från predikstolen ensam läste hela bönen, även acklamationerna, var, säger Ullman i *Liturgik* (1876), »för närvarande sed i vårt land». Han anmärkte på hur denna praxis alls inte var reglerad i kyrkolagen, utan hade uppkommit till följd av liturgisk oskicklighet eller av purt ointresse. Litanian borde

¹³ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 40, ULUS.

¹⁴ *Liturgik* I:46.

¹⁵ *Liturgik* I:49. Cf. Höfling 1854, s. 55, som i växelsången mellan präst och församling såg en ökad »*dramatische Lebendigkeit*» i gudstjänsten.

¹⁶ HBF 1893, s. IX–XII, Ullman & Morén 1914b, s. IX och 94–119.

¹⁷ Ullman i KM 1893, s. 535.

nu utföras växelvis mellan prästen (från altaret) och församlingen. Den var »den liturgiska kyrkobönen κατ' ἐξοχήν».¹⁸

Tidigare har diskuterats Ullmans uppfattning av den funktion *Credo* har som ett liturgiskt uttryck för den universella kyrkogemenskapen. I samband därmed påtalades också hans strävan efter att församlingen i korus aktivt skulle delta i läsningen; vid KM 1915 hade han lagt en motion härom. Men församlingens hörbara läsning av *Credo* hade dessutom ännu en liturgiteologisk motivering som hittills ej nämnts. Den uttryckte att gudstjänstförsamlingen var en organisk storhet som 'självverksamt' och gemensamt deltog i liturgin.

För kyrkomötet var emellertid den s.k. »körläsningen» av *Credo* ingen självklarhet. Som nyss framhållits var gemensam liturgisk läsning något som inte förekom i svenskt gudstjänstliv. Den prästerliga avdelningen i kyrkomötet yrkade också avslag på förslaget med motiveringen att »intet behov torde föreligga» för en sådan nymodighet som till yttermera visso »obestriddligen medför åtskilliga svårigheter för tillräckligt värdigt utförande».¹⁹ Gottfrid Billing hade i det kyrkohandboksförslag, som 1915 låg på kyrkomötets bord, i rubriken efter evangeliet angivit, att »Därpå läses eller av församlingen sjunges trosbekännelsen, varunder i förra fallet prästen står vänd till församlingen».²⁰ Härmed avsåg han, att prästen ensam skulle läsa *apostolicum* eller församlingen gemensamt sjunga Luthers *Credo*-psalm.²¹ Formuleringen var en ändring i jämförelse med HB 1894, där det om *Credo* endast stadgades att det »läses eller sjunges» efter evangeliet.

Ullman oroades av att man kunde – och uppenbarligen skulle – uppfatta den av Billing föreslagna omformuleringen som ett förbud mot körläsning och yrkade i kyrkomötets plenum på ett bibehållande av 1894 års formulering, vilken inte kunde tolkas som ett förbud mot den gemensamma läsningen. Han kunde också vittna om, hur församlingarna redan på många håll deltog i *Credo*. Detta gjorde ett »skönt, samlat och harmoniskt intryck». Det rimliga var inte bara, att läsningen inte skulle vara förbjuden, utan att det tvärtom i handboken skulle införas en överledning mellan evangeliet och *Credo*, som befrämjade och upp-

¹⁸ *Liturgik* II:1:117–120, *Liturgik* II:2:100, cf. Ullman 1894e, s. 4. Samma kritik mot liturgiskt missbruk av litanian riktar Löhe, LGW 7:1, s. 167. Gerber 1732, s. 268, säger, utan källhänvisning, att Luther skulle ha ansett litanian vara den allra främsta bland böner.

¹⁹ KM 1915, prästerl. led. bet. 7, s. 26. Att församlingen högt skulle läsa med i *Credo* hade föreslagits även av Quensel 1891, s. 18.

²⁰ HBF 1915, s. 18.

²¹ HBF 1915, s. 19.

manade till deltagande häri.²² Billings uppfattning var den motsatta, såväl om överledningen som om församlingens deltagande över huvud: »det kan icke verka annat än störande, åtminstone för prästen».²³ Vid kyrkomötet hade även biskopen Nils Lövgren väckt en motion med liknande syfte som det Ullman gjorde sig till talesman för. Det var hans formulering – »Låtom oss nu gemensamt bekänna vår kristna tro»²⁴ – som infördes till fakultativ användning i HB 1917. I detta stycke var Ullmans önskemål vad gäller kyrkohandbokens rubrik därmed uppfyllt.²⁵

I *Liturgik* hade Ullman som ett önskemål framfört, att även Herrens bön i nattvardsmässan skulle markeras som församlingen sakrificiella svar på instiftelseorden. Bönen borde bedjas högt och gemensamt av prästen och församlingen.²⁶ Olaus Petris inledningsord »Låtom oss nu alla bedja så [...]» pekade också i den riktningen. Gick inte ett sådant gemensamt bedjande att genomföra, borde i varje fall församlingens delaktighet markeras med ett hörbart *Amen*.²⁷

Vid sina visitationer var Ullman angelägen att uppmana församlingarna till aktivt deltagande i liturgin. Han påpekade, hur en gudstjänst i kyrkan med gemensam sång, syndabekännelse, trosbekännelse och bön var »fulltonig».²⁸ Många gånger tog han det livaktiga deltagandet i de festliga och fullsatta visitationshögmässorna som jämförelse: så kunde och borde det vara vid varje högmässa.²⁹ Han underströk, hur viktigt det var, att församlingarna fostrades till liturgisk medvetenhet och framhöll ofta den gemensamma sångens betydelse. Präst och organist borde samla församlingens barn och ungdom, och i synnerhet konfirmanderna, till övning inte endast i koral sång utan också i högmässans

²² Ullman i KM 1915, nr 12, s. 38f.

²³ Billing i KM 1915, nr 12, s. 41: Vid sina stockholmsvistelser brukade Billing bo på Ersta och hjälpa till med altartjänsten vid högmässorna i diakonissanstaltens kapell. (Cf. Ullmans brev till sin moder 17/4 1894, ULUS.) Då församlingen där började läsa med i *Credo* hade han föresatt sig att aldrig mer tjänstgöra som liturg i de sammanhang, där detta förekom. Vid en av provpredikningarna i Falkenberg 1896 vid ledigheten efter den liturgiskt medvetne E.D. Heüman hade det förekommit att en av provpredikanterna tystade ned församlingens deltagande i *Credo*, Jarlert 1984, s. 228.

²⁴ Löfgren i KM 1915, mot. 21, s. 3.

²⁵ När KM samtidigt vidhöll Billings rubrik synes det inte ha varit medvetet om den bristande konsistensen mellan de båda formuleringarna.

²⁶ *Liturgik* II:1:100.

²⁷ *Liturgik*² II:2:133.

²⁸ T.ex. vid visitation i Bettna 1893, prot. § 4, E III:9, StrDA, ULA.

²⁹ T.ex. vid visitationerna i Glanshammar 1901, prot. § 5, E III:37 och i Götdunda 1905, § 6, E III:42, StrDA, ULA.

liturgiska partier.³⁰ I samband med att HB 1894 togs i bruk, uppmanade han stiftets prästerskap att använda skolbesök, husförhör och konfirmandundervisningen till »liturgisk uppfostran». När MB 1897 började användas inbjöd biskop Ullman och domprosten K.U. Nylander till sångövningsstunder i Strängnäs domkyrka.³¹

Vid prästmötet i Strängnäs 1917 motionerade Ullman själv om åtgärder för kyrkosångens förbättring. Han hade länge ivrat för tillkomsten av kyrkokörer och föreslog att sådana skulle bildas av minst tio medlemmar i varje församling, med särskild uppgift att öva in och leda både psalmsången och församlingens liturgiska partier i högmässan. Skolbarnen borde få lära sig att sjunga psalmer utantill och i församlingarna borde en sångstund anordnas i anslutning till högmässan, varvid gudstjänstdeltagarna skulle övas i psalmsång. Prästerskapet beslöt – »efter livlig diskussion», som protokollet uttrycker det – i enlighet med biskopens förslag.³²

Ännu vid hög ålder var frågan om församlingssången en hjärteangelägenhet för Ullman. I samband med en gudstjänst i Strängnäs domkyrka 1925 fick den då åttioåttåriga biskopen tanken att psalmsången kunde förbättras, om psalmerna till söndagens högmässa tillkännagavs i förväg i tidningen. I Strängnäs borde gymnasie- och seminaristkörerna öva in dem för att leda och stödja församlingssången. Kyrkomusikerna borde också vid sitt ackompanjemang bidra till att underlätta församlingssången genom att tydligt markera koralernas melodistämman.³³ Skolornas musiklärare var med på noterna och hade, när Ullman tillfrågade dem, förklarat sig villiga att förbereda psalmsången vid domkyrkans högmässor. Församlingens präster tyckte också att förslaget var beaktansvärt och vid inte mindre än sju tillfällen under hösten 1925 annonserades högmässopsalmerna i stadens tidning.³⁴

För Ullman var alltså, som han själv sade, »enhällig aktivitet» i för-

³⁰ Ullman i visit.prot. Tyresö 1907, § 7, E III:133, Skagershult 1909, § 6, E III:97, Kila 1912, § 4, E III:59, Trosa 1912, § 3, E III:126. I Bälinge 1914, § 7, E III:19, föreslog han uttryckligen att högmässans psalmer borde övas i skolan under den närmast föregående veckan. StrDA, ULA. Han tog upp saken även vid KSV:s första möte, Ullman 1898f, s. 9, och vid dess förbundsfest i Västerås 1901, Ullman 1901a, s. 178f., cf. även Langborg 1980, s. 36. Förslag om sångövningsstunder i kyrkan hade förekommit i Max Herolds tidskrift *Siona* 2 (1879), s. 11f. Konfirmandernas fostran till liturgisk medvetenhet påpekade Ullman vid PM 1897, Ullman 1897c, s. 63f.

³¹ Ullman 1894e, s. 3, Ullman 1897b, s. 356. Detta var praxis när man i Bayerns ev.-luth. kyrka 1856 införde ny HB, Ulf i *Wäktaren*, bihang till nr 18/1866.

³² PMH 1917, s. 7 och 28. Cf. Ullman 1898f, s. 9, Ullman 1901, s. 178, och Ullman till Fr. A. Wulff 30/11 1920, FAWS, LUB.

³³ Förslaget framfördes i en insändare i StrTidn 23/9 1925.

³⁴ Kontakten med musiklärarna omtalas av Ullman i brev till Otto Norberg 1/10 1925, ONS, RB, där han utbad sig stöd från *pastor loci*. Predikoturerna, se StrTidn 2/10, 23/10, 6/11, 13/11, 20/11, 27/11 och 4/12 1925.

samlingssången både ur principiell och praktisk synpunkt en viktig sak i gudstjänsten.³⁵ En kraftig sång bidrog i hög grad till gudstjänstens uppbygglighet. Gudstjänstdeltagarna kände samhörigheten med varandra. Ur teologisk aspekt var det angeläget att församlingen verkligen utförde sitt *sacrificium* inte bara genom ett otydligt mummel utan med kraftig och säker röst.

I ämbetsberättelsen till sitt första prästmöte, 1891, hade Ullman för prästerskapet lagt fram »några liturgiska *desideranda*»: HB 1811 var ännu i kraft, med de ändringar som tillkommit, men han ville ändå »uttryckligen påpeka» hur det faktiskt var tillåtet för församlingen att inte endast efter collectorna, utan också efter Välsignelsen högt instämma i acklamationen *Amen*. Vid psalmsången borde församlingen stå upp under »de s.k. *Te Deum*-psalmerna» samt vid sådana slutverser som var en lovsång till den heliga Treenigheten; det var inte nödvändigt att – som tydligen förekom – resa sig bara för att ordet »lov» ingick i en psalmvers.³⁶

Församlingens liturgiska agerande skulle således inte endast komma till muntligt uttryck. Den skulle ske också på ett yttre sätt, genom vad som sammanfattande brukade kallas dess »kroppsställning». På så sätt, menade Ullman, »liksom stegras och höjes» församlingens »själverk-samma deltagande» i gudstjänsten.³⁷ Det var inte alla psalmer som skulle sjungas stående, utan endast sådana verser som hade utpräglat doxologisk karaktär. Församlingens liturgiska aktivitet är således också på denna punkt innehållsligt–teologiskt motiverad.

Att församlingen stod upp vid vissa moment förekom visserligen redan »i viss mån». Ullman hade påpekat detta i *Liturgik* och menade att den borde resa sig inte endast vid salutationerna och alla böner, utan också vid *Pax*, *Sanctus*, *Agnus Dei* och vid Välsignelsen.³⁸

Under nattvardsdistributionen borde dessutom de av de närvarande, som för ögonblicket inte fallit på knä vid altarringen för att kommunicera, förbli stående i bänkarna såsom ett uttryck för församlingens gemensamma vördnad inför den genom realpresensen närvarande Kristus. Som ett tecken på 'gemensamheten' och på att den enskildes communion är en handling, som utföres av församlingen såsom organism

³⁵ Ullman 1918c, s. 6. Cf. Ullman 1926a, s. 7.

³⁶ Ullman 1891, s. 60. Till »*Te Deum*-psalmer» räknade han ur PsB 1819 t.ex. 263 (O Gud, vi lova dig), 268 (Hela världen fröjdes Herren) och 272 (Nu tacken Gud, allt folk). Däremot behövde man inte stå upp vid sv. ps. 198:7 (Då skall jag för din himlatron lovsjunga dig med högre ton). Cf. Ullman i VL 15/10 1894.

³⁷ Ullman 1894a, s. 7.

³⁸ *Liturgik* II:2:100f., *Liturgik*² II:2:132.

och som således kommer hela kyrkan till godo, borde man därunder – som redan HB 1811 stadgade – sjunga psalmer.³⁹ Församlingen utförde därigenom en gemensam liturgisk handling. Kommunionen var således inte endast en nådemeddelelse till den enskilde, utan hade en vidare ecklesiologisk motivering. Den syftade till att bygga upp församlingen såsom helhet.

Som en liturgisk egendomlighet uppfattade Ullman det bruk, som förekom då prästen vid gudstjänstens avslutning vände sig till församlingen för att högtidligt utdela Välsignelsen. Gudstjänstdeltagarna inte endast satte sig då ned i bänkarna, utan t.o.m. hukade sig ned och skylde ansiktet med handen. Förutom att själva sittandet uttryckte passivitet stred den hopkrupna ställningen mot hela välsignandets idé. Efter att man stående har sjungit *Benedicamus* och *Halleluja* är det, menade han, naturligt att uttrycka sitt tacksamma mottagande av Guds *sacramentum* genom att förbli stående.⁴⁰

Det var emellertid inte endast genom att gemensamt stå upp vid vissa moment i liturgin, som församlingen borde markera sitt gemensamma och aktiva deltagande. Att stå upp var *ett* yttre tecken på en inre attityd. Att falla på knä var ett uttryck, som hade en annan inre motsvarighet. Under sin vistelse i Bayern 1865, då Ullman besökte en del romersk-katolska gudstjänster, tog han djupt intryck av församlingens gemensamma knäböjande. Det var fråga om en bekännelsehandling, menade han: »Det är en ära för en kyrka, där ingen blyges för att visa sig andäktig». På denna punkt i liturgin stod lutherdomen tillbaka för katolicismen och hade något att lära sig av den.⁴¹ Församlingens knäböjande var ett fornkyrkligt bruk, framhöll han, och det hade även efter reformationen varit svensk tradition, att församlingen föll på knä under *Confiteor*, instiftelseorden och Herrens bön. Att knäfallet kommit ur bruk i Svenska kyrkan var beklagligt. När Ullman nu ville verka för dess renässans, räckte det emellertid inte med blott en anvisning i kyrkohandbokens rubrik. Knäböjandet måste också i fysisk mening under-

³⁹ Ullman 1894a, s. 48.

⁴⁰ Ullman i VL 15/10, 24/10 1894. Föreskriften i HB 1894, att församlingen skulle stå upp under *Benedicamus* var en kodifiering av en gammal praxis, dokumenterad t.ex. i Jacob Serenius' föreskrifter för Strängnäs stift, se härtill Rodhe 1923, s. 175. En notis om svårigheterna för Ullmans önskan att slå igenom finns hos Andersson 1920, s. 104.

⁴¹ Ullman i *Wäktaren* 24/5 1865. I det inflytelserika kyrkobyggnadsprogram som antogs vid en konferens i Dresden 1856 och som skall diskuteras nedan i kap. 13b fanns en passus om kyrkbänkarnas anordnande för knäfall. Cit. hos Harnack 1877, s. 348. Härom, se Olén 1967, s. 150f.

lättas genom att kyrkbänkarna konstruerades med särskilda pallar för ändamålet.⁴²

I sitt biskopsämbete kunde Ullman på olika sätt verka i denna riktning. Hans agerande därvidlag undgick inte viss offentlig uppmärksamhet. Sommaren 1895 hade nämligen ledamöterna i Strängnäs domkapitel sinsemellan överenskommit, att man i domkapitlets yttranden över kyrkoritningar skulle verka för att »kyrkornas sittplatser böra vara så inrättade, att de som *vilja* knäfalla, t.ex. vid syndabekännelsen må *kunna* det». Dessförinnan hade Ullman hos överintendenten Helgo Zettervall återförsäkrat sig om dennes gillande av sådana förslag.⁴³ Vid kyrkoårsskiftet samma år utsände Ullman ett i dagspressen mycket uppmärksammat cirkulärbrev till prästerskapet, där han anmodade det att verka för att församlingens knäfall åter skulle komma i bruk vid gudstjänsten och ha detta i åtanke när kyrkorestaureringar planerades.⁴⁴

Vid restaureringen av sin prebendekyrka i Härad 1896 bidrog Ullman själv till att kyrkbänkar med knäfallspallar infördes. De äldre, slutna bänkkvarteren skulle bytas ut mot öppna bänkar i nygotisk stil och arkitekten – den samtidigt med domkyrkorestaureringen i Strängnäs sysselsatte Fredrik Lilljekvist – uppgjorde på Ullmans enskilda initiativ ritningar.⁴⁵ När restaureringsförslaget behandlades av domkapitlet vände sig emellertid lektorn Isak Fehr, vilken hade varit frånvarande när den nämnda överenskommelsen gjordes, mot detta i ett långt yttrande med tydlig udd riktad mot biskopen: I fornkyrkan stod man upp under hela gudstjänsten och när det på lutherskt håll ännu före-

⁴² *Liturgik* II:2:101, *Liturgik* II:2:131, Ullman 1894a, s. 8, Ullman i VL 15/10 1894, Ullman 1896b, s. 49. Saken föreslogs även av Löhe, LGW 3:2, s. 245. Schubert 1825, s. 18, noterar att i Sverige »syndabekännelsen, instiftelse-orden, samt även andra böner, särdeles Fader vår och välsignelsen, läses av Pastor och Församlingen knäböjande; åtminstone lutar man sig alltid framåt då bönerne läses.» Knäfallspallar fanns på Ullmans tid ännu »ej sällan» i äldre kyrkor, men hade alltmer försvunnit under 1800-talet. *Liturgik*² II:2:123, cf. Ullman 1883c, s. 248. Jfr Ullman i StrDP 4/5 1914, § 4, bil. litt. A, s. 4 (= Ullman 1914b, s. 513). Att bänkarna borde vara anordnade för knäfall påpekas även av Zettervall 1887 i hans av ÖIÅ utgivna *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader*, s. 80.

⁴³ Cit. efter Ullman 1896c, s. 10. Ett försök att 1895 införa kyrkbänkar med knäfallspallar i Götlunda kyrka hade avslagits. F II:22, dnr 622, ÖIÅA, RA. Om Zettervalls löfte, se Ullmans brev till Gilljam »nyåret 1895–96», avskrift i vol. »Hummel & Co», s. 88, H:2:7, CSLS, GLA.

⁴⁴ Cirkulärbrevet har ej återfunnits. Se dock Ullman 1896b, s. 49. Samma önskemål har f.ö. Rodhe 1923, s. 64.

⁴⁵ I StrDP 11/12 1895, § 4, StrDA, ULA, nämns att saken diskuterats på kyrkostämma i Härad 4/6 och 28/10 1895. Kyrkostämmoprotokollen för denna period är emellertid förkomna (saknas i Härads kyrkoarkiv, Vansö). Att initiativet är Ullmans omtalar denne i brev till statsrådet Gilljam »nyåret 1895–96», avskrift i vol. »Hummel & Co», s. 87, H:2:7, CGSL, GLA.

kom knäfall, var detta »ett av de många minnen av det katolska gudstjänstfirandet» som ännu levde kvar. När åthävan nu en gång var avskaffad borde den inte återinföras. En annan kapitulär, lektorn Herman Sohlberg, menade att knäfallspallarna i Härad skulle åstadkomma splittring och skilja ut strängnässiftet från rikets i övrigt gemensamma gudstjänstbruk. Ullman själv har i detta meningsutbyte inte något yttrande antecknat till protokollet. Domkapitlets majoritet tillstyrkte emellertid ritningarna i det skick de förelåg.⁴⁶ Den nya bänkutformningen blev livligt omdiskuterad i dagstidningarna. I *Stockholms Dagblad* påpekades med hänsyftning på Ullman, hur det rörde sig endast om »enskildas älsklingsidéer», och ryktet kom i svang, att biskopen skulle ålagt Strängnäs stifts församlingar att knäfalla.⁴⁷ Han fann sig i *Strängnäs stiftstidningar* »på grund av upprepade anledningar» skyldig att – och det skedde under rubriken »Upplysningar» – inte endast redogöra för det aktuella ärendet utan också förklara, hur hela affären egentligen blott rörde sig om att ge någon möjligheten att »stödja sina knän mot [en] på lämplig höjd över golvet anbragt plank». Någon liturgisk splittring där de knäfallande skilde ut sig från dem som böjde sig ned i bänken, kunde han inte finna att det var fråga om.⁴⁸ I ett cirkulär till prästerna gick Ullman ytterligare till knäfallets försvar.⁴⁹ Det omdiskuterade och kontroversiella bänkförslaget blev emellertid godkänt i alla instanser och bänkarna kom på plats. De ägde bestånd intill det att kyrkan 1936 ännu en gång skulle restaureras och slutna bänkar återinfördes.⁵⁰

I samband med att HB 1894 skulle tagas i bruk, vände sig Ullman till ärkebiskop Sundberg och föreslog, att denne skulle ge anvisningar om församlingens gemensamma liturgiska beteende. Ullman menade därvid, att församlingen vid prefationen, *Sanctus*, *Pax* och *Agnus Dei* samt vid Välsignelsen skulle stå upp. Som tidigare borde så ske också vid *Gloria*, bibelläsningar och *Credo*. Det är således samma önskemål, som han redan decennier tidigare framfört i *Liturgik*. Vid instiftelseorden och Herrens bön i nattvardsmässan borde församlingen knäböja – som

⁴⁶ StrDP 11/12 1895, § 4, StrDA, ULA. Isak Fehr var svåger till Lilljekvist och bror till Ullmans kritiker i KM pastor primarius Fredrik Fehr.

⁴⁷ StD 19/3 1896, cf. AB 4/9 1896, GHT 6/2 1896, VL 15/2 1896. Se här till även Ullman 1896b, s. 49 samt Stolt 1965b, s. 105.

⁴⁸ Ullman 1896c, s. 12. Ullmans kursiv.

⁴⁹ Cf. ovan n 44. Ullmans skrivelse återges i huvudsak i KoS 1 (1896), s. 49.

⁵⁰ Ritningarna i ÖIÅA, RA, sign. H 259:2. Schnell 1976, s. 6 och Bohrn 1946, s. 12 har inte observerat här nämnda debatt utan omnämner bänkarna blott som »simpla» resp. numera »lyckligtvis» ersatta med nya.

kyrkohandboken stadgade för *Confiteor* – eller i varje fall böja sig ned.⁵¹ Det är i sammanhanget värt att lägga märke till att Ullman i sitt, nu i Uppsala universitetsbibliotek befintliga, exemplar av ett unikt kyrkohandboks-förslag tryckt 1894, i rubriken till *Sursum corda* strukit under orden »Församlingen uppstår» och skrivit »Obs» i kanten. Vid prefationen har han i marginalen tillagt »förblir stående», och vid instiftelseorden och Herrens bön har han antecknat »[ör]samlingens ställning». Någon ändring i rubrikerna i HB 1894 blev det inte i dessa avseenden. Men noteringarna ger tydligt besked om Ullmans önskemål.⁵²

Församlingens gemensamma aktivitet i liturgin – det som Ullman kallar dess 'självverksamhet' – var således teologiskt motiverad. Såsom 'liturgisk person' skall den gemensamt och samstämmigt handla och agera i gudstjänsten. Det allmänna prästadömet handlar alltid korporativt i liturgin. Det får inte passiviseras utan skall svara på liturgiskt tilltal och sålunda uttrycka sitt *sacrificium*. Dess liturgiska aktivitet markeras också genom gemensamt stående, knäfallande eller sittande. Enligt Ullmans uppfattning skulle på ett sådant yttre sätt de liturgiska momentens skiftande inre karaktär understrykas.

⁵¹ Ullman i en till brev till A.N. Sundberg 13/11 1894 fogad bilaga, G 268c, UUB.

⁵² HBF 1894, s. 26f. *Unicum* i UUB, sign. Rar 10:705. Om detta HBF, se Helander 1939, s. 266f.

13. Högtidlighet

a) Inledning

Som den sista i raden av de liturgiska grundsatser Ullman ställde upp i *Liturgik* nämner han 'högtidligheten'. Ordet uppfattas i modernt språkbruk ofta som synonymt med 'stätighet', 'allvar och värdighet', 'överdriven stelhet' etc.¹ Vi skall nu undersöka hur Ullman uppfattade detta begrepp, när han upptog det i sin liturgiska teori. Vad menade han med att liturgin skulle vara 'högtidlig'?

De båda grundsatserna 'högtidlighet' och 'sanning' ägde stora likheter med varandra, sade han, när han skulle förklara saken. Båda strävade nämligen efter att det 'inre' skulle få en kongenial 'yttre' motsvarighet. När sanningens grundsats ställde detta krav på liturgins innehåll, ställde högtidligheten motsvarande krav på den yttre formen. 'Högtidligheten' rör alltså den konkreta »anordningen och gestaltningen» av liturgin, inte blott agendan och dess utförande, utan också kyrkorummet och de utensilier som därvid kom till användning.

Det var således återigen fråga om det sätt på vilket det 'inre' framställdes i det 'yttre'. Det var inte nog, menade Ullman, att gudstjänsten till punkt och pricka tillgick efter kyrkohandbokens föreskrifter. Den gudstjänstfirande församlingen – och naturligtvis prästen – måste vara uppfylld av medvetandet om att den var samlad inför »den helige, kärleksrike och majestätiske Herren». Dess yttre beteende måste rätta sig efter detta. Allt »det störande, bullersamma och profana» måste vika för »helig stillhet och vördnadsväckande harmoni».² Den yttre formen skall således spegla innehållet och den blir därmed varken likgiltig eller ovidkommande. 'Högtidligheten' uttrycker helighet.

Inte heller på denna punkt står Ullman oberoende av sina lärofäder i Erlangen. Också Höfling hade i *Liturgisches Urkundenbuch* hållit fram *Feierlichkeit* som en av liturgins hörnpelare. När den på ett 'yttre' sätt skall 'framställa' den 'inre' kyrkan sker detta, menade denne, i konstmässiga former. Liturgin kan inte undvara skönheten, när den konkret

¹ SAOB 12A, sp. H 2319f.

² *Liturgik* I:49f.

skall uttrycka sitt andliga innehåll. Dess uppgift är att framställa själva kristendomen (*die christliche Religion*), det omedelbara medvetandet om och känslan av den gemenskap med Gud som Kristus åstadkommit. Den ställer alltså människan inför det i sig heliga (*das an sich Heilige*). När detta sker på ett rätt sätt uppstår emellertid inte skönhet, utan 'högtidlighet' (*das Feierliche*).³ 'Skönhet' och 'högtidlighet' är således för Höfling inte synonyma begrepp. 'Skönheten' är endast den form genom vilken 'högtidligheten' framträder, den är dess instrument. Det är därmed inte nog om en liturgi på ett yttre sätt är estetisk, vacker och tilltalande för öga och öra. Det sätt på vilket den genomföres och de ting som då kommer till användning måste ha en inre motsvarighet. Liturgin skall ge det heliga gestalt och form.

På liknande sätt hade Theodosius Harnack uppfattat det. Liturgin skulle för honom vara som en helig sfär. Gudstjänsten måste tillgå på ett sådant sätt, att den avgränsade sig från allt som hade endast en profan motivering, hur rätt och riktig denna än vore. Allt som var främmande, störande och påminnande om »lägre» ting måste avlägsnas från liturgin. I stället skulle denna anta en sådan klarhet, renhet och helig naturlighet (*Einfachheit, Keuschheit, heilige Einfalt*), som saknade anspråk för egen del. Då – när det 'inre' framträder i en 'yttre' form som visar tillbaka på det 'inre' – är det fråga om 'högtidlighet'. Kyrkans liturgi är inte heller underordnad någon nyttighetsaspekt, säger Harnack. Den företräder inte någon speciell konstnärlig skola eller samhällelig idé. Däremot står den i den kristna trons tjänst och syftar till att synliggöra förbindelsen med Gud i Ordet. Den strävar efter vilan och livet i honom.

Harnack pekar på två faror som hotar denna högtidlighetens grundsats. Den ena är att liturgins intellektuella sida så överbetonas, att varje yttre konstform förkastas såsom profan och världslig. Den andra innebär ett sådant lösgörande från sanningsprincipen, att man lät högtidlighetens konkreta former förlora sambandet med deras inre motsvarighet, så att de stelnade till död mekanism, t.o.m. ytlighet eller tanklöst prål; högtidligheten är inte till för att imponera på människors sinnen, säger han. Form och innehåll måste samverka i jämvikt.⁴

I anslutning till dessa tankar menade Ullman att liturgins 'högtidlighet' hade sin upprinnelse i dess eget väsen. Den uppstår när dess inre helighet framställs på ett yttre sätt. Människors hållning måste därvid ofrånkomligen vara präglad av »den sanna ödmjuka vördnaden» inför

³ Höfling 1854, s. 28.

⁴ Harnack 1877, s. 285–288. Cf. Schoeberlein 1859, s. 95, Harnack 1877, s. 249f. Om Guds ord inte förkunnas i ande och kraft vid gudstjänsten kan detta »aldrig ersättas genom än så vackra och liturgiska former och sånger», Ullman 1926a, s. 7.

Guds närvaro. 'Högtidligheten' är alltså en konsekvens av mötet mellan *sacrificium* och *sacramentum*; de yttre omständigheterna är inte likgiltiga när kyrkan möter sin Herre. Liturgin skall hela tiden syfta till honom. Disharmoni, slentrian, profanitet och liknande ting stör gudstjänstens högtidlighet, liksom å andra sidan också prålighet och effektsökeri. Ullman varnar här för samma avarter som Harnack.⁵ Gudstjänstens yttre förhållanden skall markera, att det är fråga om ett möte med Gud.

'Högtidligheten' är således en egen handlingskategori. Den är sitt eget syfte. Det är varken fråga om ett arbete – då man receptivt eller produktivt strävar efter att uppnå ett syfte utanför verksamheten som sådan – eller om vila – då man i passivitet hämtar krafter för ny verksamhet. Liturgins ändamål är i stället att framställa sig själv, att konkretisera, spegla och synliggöra det som är dess eget innehåll: trons liv av och i Gud och den mänsklighetens gemenskap med honom som möjliggjorts av och som äger rum genom Kristus.⁶

Gestaltandet av liturgin, dess ord, plastik, redskap och kläder, är således – och det i ordets konkreta bemärkelse – inte betydelselöst. Allt har ytterst samma syftemål men samtidigt sin bestämda funktion, uppgift och plats. Det är inte fråga om en illusion eller flykt in i en annan värld, utan om att med jordiskt begränsade resurser synliggöra och 'framställa' en levande, helig, transcendental verklighet. Den himmelska kyrkan får sin sakramentala framställning i den jordiska kyrkans liturgi.

'Högtidlighet' är därför en liturgiskt positiv faktor. Hos Ullman har ordet inte alls den innebörd av 'pompös tråkighet', som vi inledningsvis påpekade att det ofta fått i dag. Han är angelägen att understryka att onaturlighet, tillgjordhet, vidunderligheter och bisarrerier inte får förekomma i liturgin. Det skall i stället vara fråga om den allvarets höga och upphöjda stämning, som blir följden när en inre, himmelsk, sann verklighet tar yttre, jordisk gestalt.⁷ Liturgin uttrycker då det heliga.

»Högtidlig ordning, ädel samklang, helgad skönhet» skall prägla gudstjänsten, såsom en »återglans av Guds folks fridsgemenskap med sin Herre», sammanfattar han det.⁸ Vad detta teoretiska resonemang inne-

⁵ *Liturgik* I:50.

⁶ »Överhuvud utmärker det högtidliga handlandet eller firning i vidsträckt mening ett sådant handlande, som närmast och omedelbart går ut på att *framställa* för åskådningen ett ädelt, idealt eller heligt innehåll, varvid fördenskull sådana yttre, sinnligt förnimbara medel användas, vilka genom själva sin beskaffenhet äro ägnade att avspegla detta innehåll och göra detsamma för det firande sinnet rätt åskådligt, tilltalande och betydelsefullt», säger han, *Liturgik* I:19, cf. *Liturgik* I:79. Cf. Ullman 1878a, s. 20, Höfling 1854, s. 28.

⁷ *Liturgik* I:50ff.

⁸ Ullman 1913c, s. 8.

bar på det konkreta planet skall vi nu ge några exempel på. Först skall Ullmans uppfattning om kyrkorummets teologi undersökas – på vilket sätt skulle kyrkobyggnaden uttrycka det vi här talat om? Därefter skall vi ytterligare koppla Ullmans resonemang till hans uppfattning om det sätt på vilket sakramentsförvaltningen skulle tillgå och om de utensilier som skulle komma till användning i gudstjänsten. I det sista avsnittet skall hans uppfattning i diskussionen om altartjänstens utförande klarläggas.

b) Kyrkobyggnaden

Ullmans krav på liturgisk högtidlighet skall förstås som en konsekvens av hans organologi.¹ Eftersom liturgin till sitt väsen är Kristi kropps gemensamma, synliga manifestation kan den normalt inte förrättas enskilt eller familjevis i hemmen, ty då är det fråga om husandakt. Kyrkan hade därför, påpekar han, ända från äldsta tid haft heliga rum, »avsöndrade från allt profant, vardagligt bruk och uteslutande bestämda för gudstjänstlig användning».² Kyrkobyggnadens ändamål är liturgisk gudstjänst och dess arkitektur skall därför gestaltas på ett sådant sätt, att den blir ett yttre tecken på en inre verklighet. Dess syfte var inte att erbjuda en lokal för passivt åhörande av »varje handa andliga föredrag» – därtill behövs endast »fyra kala väggar och en talarestol» – utan att tjäna det församlingens inre gemenskapsliv med Gud, som tar sig yttre uttryck i »bekännelse, sång, hön, lov», i sakramentens utskiftande och i den fördjupning i Bibeln som sker genom predikan. Föraktar och vårdslösar man »den yttre skönheten och högtidligheten» i gudstjänsten och i kyrkorummet under motiveringen, att människors uppmärksamhet då dras till yttre ting begår man ett misstag, menade han. De fastnar inte mindre för det utvärtes om detta gestaltas i »vardaglig, oädel, ohelig form». Resultatet blir i stället att de i motsvarande grad förringar själva innehållet.³ Det yttre och det inre går inte att separera från varandra. Tron och gudsgemenskapen tar sig alltid konkret form. Kyrkobyggnaden

¹ Ullman 1878a, s. 20.

² *Liturgik* I:73. Ullman vid kyrkoinvigningen i Björkvik 1902 (och Vansö 1903, Torpa 1910), ULUS. Cf. WA 5, 142, 33f. Cf. härtill t.ex. hur Ullman i sitt tal vid kyrkoinvigningen i Hackvad 1910 betonade hur kyrkobyggnaden inte får »användas hur som helst. Det är en vördnadsbjudande plats, ett heligt rum som skall vara avskilt från världslig färfångävlan, till andligt, gudligt bruk», ULUS. Cf. Ullman 1886d, s. 1–6.

³ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 14ff. och 51f., ULUS.

den syftade till 'högtidlighet' och denna skall själv vara 'högtidlig'. Vad detta i praktiken innebar skall nu undersökas.

En kort tillbakablick är först nödvändig. En romantisk historicism gjorde sig från mitten av 1800-talet gällande också på kyrkoarkitekturens område. Den internationella symbolen för dessa strävanden blev fullbordandet av domkyrkan i Köln. 1842–80 byggde man i gotisk stil vidare på den väldiga katedralen, som en gång påbörjats under gotikens glansdagar, men där arbetet legat nere i nära tre hundra år.⁴ Nygotiken blev en internationell och interkonfessionell moderörelse inom arkitekturen och kölnerdömen blev på många sätt en förebild för tidens kyrkoarkitekter. I England fick den s.k. *Gothic revival*-rörelsen stort genomslag. I Sverige blev restaureringen av domkyrkan i Uppsala och byggandet av Allhelgonakyrkan i Lund liksom Eslövs kyrka i Västra Sallerup paradexempel härpå.⁵

I 1800-talets liturgiska rörelse var det naturligt att arkitektur och teologi, kyrkorum och liturgi skulle samverka. I Dresden 1856 och i Eisenach 1861 hade deltagare från hela det evangeliska Tyskland varit samlade för att utarbeta liturgiskt motiverade riktlinjer för kyrkobyggandet och dessa blev normerande i de flesta tyska landskyrkor. Kyrkobyggnaden skulle vara rektangulär och orienterad med kor och altare i öster och huvudingång och orgel i väster. Koret skulle vara något upphöjt över långhuset; altaret skulle ligga ännu något högre och borde vara fristående så att man kunde gå runt omkring det. Sakristian skulle vara en särskild utbyggnad från kyrkokroppen. På altaret skulle finnas ett krucifix. Altartavlan fick inte föreställa vilken situation som helst ur den heliga historien, endast frälsningshistoriens huvudfakta kunde komma i fråga. Predikstolen skulle vara placerad på gränsen mellan koret och långhuset och inte över altaret. I koret borde också finnas en biktstol. Torn var en självklarhet och om det saknades på en äldre kyrka

⁴ Klein 1980, Grandien 1974, s. 169.

⁵ Kölnerdömen skulle även bli ett tyskt nationalmonument, Lützelers 1948, s. 221f., Germann 1972, s. 184; Collins 1965, s. 100–110, Klein 1980, s. 176ff. Se vidare översikten hos Olén 1967, s. 147–157; om nygotiken i England, Frankrike och Tyskland, se Grandien 1974, s. 137–214. Jfr kritiken hos Sulze 1893, s. 187. Ullmans hänförelse inför kölnerdömen, se vid n 23 här nedan. Ullman fann även Allhelgonakyrkan i Lund vara en »utomordentligt härlig byggnad», brev till hustrun 4/9 1901, ULUS. Om denna kyrka, se främst Olén 1987, s. 60–64 och Andersson & Bedoire 1986, s. 108–111. Om Eslövs kyrka, se Fernlund 1982, s. 97–102 och Olén 1987, s. 77f. Till nygotikens främsta förespråkare bland arkitekterna i vårt land må, jämte nedannämnde Helgo Zettervall, nämnas Carl Georg Brunius; om honom, se Grandien 1974.

borde det byggas till. Som stilideal var det gotiken som framhölls.⁶ Det var reaktionen mot en tidigare rationalistisk inställning till kyrkoarkitekturen, som här hade satt sitt program på pränt.⁷ Dresdenkonferensen och det s.k. eisenachregulativets kyrkobyggnadsprogram anammades tacksamt av de tyska nylutheranerna och såväl Kliefoth som Theodosius Harnack citerade i sina skrifter riktlinjerna från Dresden i deras helhet och även Wilhelm Löhe ställde sig på samma linje.⁸

När Ullman i kapitlet om »Det heliga rummet» i *Liturgik* skrev om »ändamålsenlighetens grundsats» är det inte svårt att se hur han tagit intryck av den tyska debatten och det program vi här refererat. Enligt urgammal tradition skall altaret ha sin plats i koret i öster och ligga några trappsteg högre än långhuset (»skeppet»); församlingen skall på så sätt tydligt kunna se det liturgiska skeendet.⁹ Predikstolen skall inte vara placerad över eller ens bakom altaret, utan vid en pelare där koret och långhuset möts.¹⁰ En ambo, alltså »en anspråkslös läspulpet», kunde finnas uppe i koret, där detta »öppnar sig mot kyrkans skepp». Den skulle användas vid textläsningar, »skriftermålstal, bibelstunder och

⁶ Dresdenkonferensens tjugupunktsprogram återges hos Kliefoth, KLA 8, noten s. 312–314 och hos Harnack 1877, s. 347. Det *Regulativ für den evangelischen Kirchenbau* som i sexton punkter antogs i Eisenach (nedan förkortat *Eisen. Reg.*) återges hos Brathe 1906, s. 28ff.; nygotiken där § 3. Att analysera förhållandet mellan de i långa stycken samstämmiga dokumenten har här inte varit vår uppgift. Om biktstolar i lutherska kyrkor, se Kressel 1952, s. 104n; bl.a. hade Löhe anskaffat en sådan till församlingskyrkan i Neuendettelsau, men av konsistoriet tvingats att avlägsna den. Om »skriftstolar» i Svenska kyrkan efter reformationen, se Eckerdal 1970, s. 18f., Lagerlöf 1970.

⁷ Olén 1967, s. 150ff., Rappe 1962, s. 66f. och 144.

⁸ Se ovan n 6 samt LGW 7:2, s. 558. Den svenska förmedlingen av idéströmningarna till kyrkor i Afrika och Asien diskuteras av Bohman 1983, s. 99–102.

⁹ *Liturgik* I:78. *Eisen. Reg.* § 1: »Jede Kirche soll nach alter Sitte orientiert, d.h. so angelegt werden, dass ihr Altarraum gegen den Sonnenaufgang liegt.»; § 7: »Die Altarraum (Chor) ist um mehrere Stufen über den Boden des Kirchenschiffes zu erhöhen.[...]», Brathe 1906, s. 28f., cf. synopsen hos Olén 1967, s. 184. När en ombyggnad av Ullmans prebendekyrka Vansö var nödvändig 1901–02 utbyggdes ett tydligt markerat kor. Dessutom återuppbbyggdes tornet och försågs med spetsig huv. Schnell 1968, s. 3 och 8. Hur tornet »pekar mot himlen» påtalades av Ullman, ms *Början af ett kyrkoinvigningstal. I Vansö 25/3 1903*, ULUS.

¹⁰ *Liturgik* I:78. *Eisen. Reg.* § 10: »Die Kanzel darf weder vor, noch hinter, noch über dem Altar noch überhaupt in Chore stehen. Ihre richtige Stellung ist da, wo Chor und Schiff zusammenstossen [...]», Brathe 1906, s. 29, cf. synopsen hos Olén, s. 186. Vid visitationen i Salem 1891 yrkade Ullman på att predikstolens »oegentliga och olutherska» placering över altaret skulle ändras; den borde där ersättas med ett krucifix, cf. nedan n 65, visit.prot. Botkyrka och Salem 1891, s. 2, E III:17, StrDA, ULA. Samma uppfattning hade Löhe: prästen måste från predikstolen kunna peka på altaret, såsom Johannes döparen pekade på Guds lamm. Det var opassande med predikstolen över altaret, LGW 7:2, s. 568. Kliefoth (KLA 7, s. 150) menade att det var fråga om ett reformert bruk, som smugit sig in i lutherska kyrkor.

liknande bigudstjänster».¹¹ Dopfuntens plats var, menade han, nedanför korttrappan, i kyrkans mittlinje.¹² Också Ullmans strävan att förse kyrkbänkarna med knäfallspallar hade stöd från konferensen i Dresden.¹³

Den uppfattning om kyrkorummets utformning, som Ullman lade fram var i samtiden inte ställd utom diskussion. Den stod i klar motsättning till den i den tyska kulturkampens antikatolska anda florerande tanken på ett särskilt »protestantiskt kyrkorum». I kritik mot eisenachregulativet menade man, att en kyrka skulle vara ett »församlingshus» och inte ett »gudahus». Protestantismen behövde ingen flerskeppig »mässkyrka».¹⁴ I stället skulle rummet vara enhetligt, spänningen mellan kor och långhus, altare och predikstol, skulle elimineras. En polygon centralkyrka – i och för sig ingen arkitektonisk nyhet – med predikstolen och även orgeln placerad över altaret blev i dessa kretsar idealet. Redan i mitten av 1840-talet började idén föras på tal genom arkitekten Gottfried Semper i Dresden.¹⁵

En ledande förespråkare för denna protestantiska kyrkostil var mot slutet av seklet den ritschlianskt influerade, inflytelserike pastoralteologen Emil Sulze, präst i Dresden. Först hade han fört fram tankarna härom i ett uppmärksammat föredrag 1881 och tio år senare i en bok, *Die evangelische Gemeinde*, som raskt översattes till svenska under titeln *Församlingstif i den protestantiska kyrkan* (1893). Den gotiska kyrkobyggnaden var, menade Sulze, »som en krympling som går på kryckor». En liksidigt oktagon kyrka var däremot »liksom en enda sten, det väldigaste förhålligande av protestantismen, och dess märkliga förtröstan på Gud», den var »psalmen 'Vår Gud är oss en väldig borg' omsatt i sten,

¹¹ *Liturgik* 1:78. *Eisen. Reg.* § 12: »Wo Beicht- oder Lehrstuhl (Lese-pult) sich findet, da gehört jener in den Chor, dieser entweder vor den Altar, auf eine der Stufen, die aus dem Schiffe zum Chor emporführen [...] um für den Zweck der Katechese, Bibelstunde usw.», Brathe 1906, s. 30. Ullman föreslog att en sådan pulpet skulle anskaffas till Askersunds landsförsamlings kyrka, visit.prot. ibid. 1897, § 6, E III:4, StrDA, ULA.

¹² *Liturgik* 1:78f. *Eisen. Reg.* § 9 förordade dopfuntens placering antingen i vapenhuset eller i ett särskilt baptisterium. Ville man förrätta dopet inför församlingen var dock »seine geeignete Stelle vor dem Auftritt in den Altarraum», Brathe 1906, s. 29. Samma uppfattning hade Zettervall 1887, s. 75.

¹³ Harnack 1877, s. 348n, punkt 14.

¹⁴ Sulze 1893, s. 168ff. Preuss 1927, s. 331ff. visar hur det principiellt sett är fråga om ett reformert kyrkorum, inte ett lutherskt.

¹⁵ Mai 1969, s. 178ff. Om äldre polygonal- och rundkyrkor, se t.ex. *Der Kirchenbau des Protestantismus* 1893, s. 133–152. Om utvecklingen på 1840-talet, se t.ex. Helas 1980; arkitekten Gottfried Semper tävlade 1843–45 för en kyrka i Hamburg med en centralplansbyggnad, men förlorade till förmån för en nygotisk kyrka, tydligt inspirerad av kölnerdömen, a.a., s. 283–292.

blott och bart kyrka».¹⁶ Koret var där avskaffat för att på så sätt »hierarkiens makt» skulle brytas; även predikstolen borde försvinna, den var, menade Sulze, en möbel endast för den som trodde sig vara i besittning av en ofelbar lära. Kyrkorummets uppgift var bönsalens.¹⁷ I det mot dresdenkonferensen och eisenachregulativet år 1893 avfattade s.k. *Wiesbadener Programm* sammanfattades de reformert orienterade idéer för vilka Semper, Sulze och andra gjort sig till talesmän.¹⁸

I Sverige var det arkitekten Emil Langlet, som redan 1864 vid en tävling om en kyrka i Oslo, och därefter 1871 i den av honom redigerade *Nordisk tidskrift för byggnadskonst och slöjd* fört fram centralkyrkoidén. Koret var överflödigt och endast ett onödigt »appendix» i det protestantiska kyrkorum, som skulle utformas som en liksidig hörsal. Eftersom det var viktigt att prästen hördes och syntes av alla fick rummet inte störas av pelarrader eller utgreningar. Det var också angeläget att kyr-

¹⁶ Sulze 1893, s. 183f; översättningen hade gjorts av Mathilda Langlet, maka till den nedannämnde arkitekten Emil Langlet. Med »kryckorna» torde avses de gotiska pelarna. Om Sulze, se Jannasch i RGG 6, sp. 522f. och Siegfried i EKL 2, s. 1088. Till Sulzes pastoralteologi, se Holm 1968, s. 41, Nyberg 1975, s. 120–123.

¹⁷ Sulze 1906, s. 231, Sulze 1893, s. 196, cf. Spitta 1912, s. 195. Cf. Zettervall 1887, s. 19 som dekreterade hur en kyrka utan kor ingenting annat var än »blott och bart en bönsal» och saknade rätten att kallas kyrka. Det må nämnas hur Sulze 1906, s. 218, förordade att kyrkobyggnaden skulle inrymma också andra lokaliteter, t.o.m. »ein Archiv, eine wissenschaftliche und eine Volksbibliothek»; arkivet återfinnes också på Langlets i n 20 ovan nämnda ritningar. Jfr Ullmans uttalande i n 2 ovan.

¹⁸ DBZ 25 (1891), s. 257–261. Se här till Alm 1973, där programmet återges s. 37. Orgelns, predikstolens och altarets anordnande i lodrät linje hade redan vid kyrkoåteruppbyggnaderna efter trettiåriga kriget i Tyskland framställts som ideal för en luthersk kyrka, se t.ex. Furttenbach 1649. L'Arronge 1921, s. 8f, förmodar att predikstolen över altaret medvetet skulle ha fått träda i det rom.-kat. tabernaklets ställe. Poscharsky 1963, s. 228–234 avvisar en sådan teologisk förklaring till äldre tiders predikstolsaltaren; det är, menar han, fråga om en rent arkitektonisk-akustisk motivering och gäller främst att lösa problemet med divergerande rumsaxlar i ett kyrkorum, där predikan hade en central ställning. Preuss 1927, s. 303, ger ett exempel på hur man i en luthersk kyrka i Sachsen byggt samman predikstolen med en biktstol. Hamberg 1955, s. 77f., visar hur det för de reformationstida predikstolsaltarna inte var fråga om ett reformert inflytande, utan att en parallell finns i medeltidens *lectorium*, en tvärs över mittskeppet gående läktare, som skilde kor och långhus åt; därifrån kunde textläsning, predikan, kungörelser och körsång förekomma och där kunde också ett altare och orgeln ha sina platser. Cf. LGW 7:2, s. 568. Här om, se Johannessen i KLN 10, sp. 391ff. Det är sålunda tydligt att det finns två linjer i predikstolsaltarnas historia. Dels den här nämnda äldre traditionen, dels en senare utveckling, där den uttryckliga avsikten var att skapa ett renodlat »protestantiskt kyrkorum» i opposition mot det hävdvunna. Löhe ansåg att predikstolar i koret eller över altaret vore en liturgisk synd som borde utrotas, LGW 7:2, s. 558, cf. LGW 3:1, s. 597. Zettervall 1887, s. 33f. och 60f. polemiserade mot predikstolsaltaren, men hade, som Olén 1987, s. 63, påvisar, på 1860-talet själv ritat kyrkor med sådan anordning, cf. a.a., s. 137. Ett tidstypiskt exempel i Strängnäs stift, se Lindquist & Tuulse 1964, s. 266–269.

kan rymde mycket folk.¹⁹ I hård kamp mot chefen för rikets högsta byggnadsmyndighet, Kungl. Överintendentsämbetet, Helgo Zettervall, lyckades Langlet genomföra inte mindre än tolv egna sexkantigt utformade projekt enligt sitt program. Under åren 1820–1920 byggdes närmare femtio centralkyrkor i vårt land ritade av ett trettio-tal arkitekter; interiört var de i många fall betydligt mindre utrerade än vad Langlet förordade.²⁰ Men det var på frikyrkligt håll, som ett kyrkorum enligt wiesbadenprogrammet slog igenom utan motstånd.²¹

Redan i sin doktorsavhandling 1863, *Försök till en genetisk framställning av den götiska byggnadskonstens karaktär*, hade U.L. Ullman lagt fram huvudlinjerna i sitt arkitektur- och konstfilosofiska program. Kristendomen ser hur världen är präglad av dualism och har försoning som sitt syftemål, säger han inledningsvis. Detta gäller också på konstens och arkitekturens område, där det är fråga om en strävan efter harmoni. Ämnesprofessor i estetik vid Uppsala universitet var vid denna tid den numera endast som skald bekante Bernhard Elis Malmström och det var för honom som Ullman disputerade. I sin egen doktorsavhandling 1842 hade Malmström uttryckt ungefär samma idealistiska tanke och det är högst sannolikt att det är hos honom som Ullman hämtat sina för sammanhanget grundläggande intryck. Konsten var för Malmström på typiskt idealistiskt vis – överensstämmelserna i tänkesättet hos t.ex. Franz Anton Staudenmaier, en teolog ur en helt annan nationell, kultu-

¹⁹ Langlet 1871. Se här till Lindahl 1955, s. 104ff., Brander 1972, Malmström 1984. Om Langlet, se även Astrup 1972, appendix, s. 1–27, Astrup i SBL 22, s. 255f., Alm 1973, Malmström 1981. Langlet var särskilt intresserad av den runda byggnadens problem, inte endast kyrkor, utan även t.ex. teater- och cirkusbyggnader. Redan 1851 torde han ha konfronterats med Sempers teorier, Malmström 1984, s. 99f. 1855 deltog han i en tävling om ett kungligt pantheon i Stockholm, som skulle ersätta Riddarholmskyrkan. Den protestantiska kyrkotypen skulle vara en sinnebild av världsalltet och evigheten och den runda formen var en symbol hämtad från naturen själv. Astrup 1972, appendix, s. 13 och 23f. Till det vidare sammanhanget, se även Mårtelius 1987, s. 122f.

²⁰ Här om, se Alm 1973, cf. Zettervall 1887, s. 18. Om Langlets kyrkor, se Langlet 1893, Andersson & Bedoire 1986, s. 116f., Malmström 1984, som utfört inventeringar av centralkyrkobyggnader inom Svenska kyrkan. Predikstolen var på ritningarna inte alltid placerad över altaret, stundom framför detta, Brander 1973b. Se även bilder hos Malmström 1984, s. 98 och 107. Predikstol över altaret fick enl. KBr 2/11 1836 inte byggas, Lilienberg 1876, s. 651; bestämmelsen upprätthölls inte. Där kyrkobyggnaden enligt Langlets ritning från början haft predikstolen och orgeln lodrätt placerade korets mittlinje var det vanligt att församlingen efter en del år bestämde sig för att flytta dem till deras traditionella platser, Brander 1973a, Malmström 1984, s. 102 och 106. Någon församling menade att man fått en teaterbyggnad i stället för en kyrka, Astrup 1972, appendix, s. 20f. Tranemo kyrka liknades vid en korsning av cirkus och gasklocka, Malmström 1984, s. 92. Wiesbadenprogrammet fungerade således inte i Svenska kyrkans gudstjänst. De sistnämnda yttrandena visar hur det bland människor uppfattades såsom saknande högtidlighet i den mening Ullman gav ordet.

²¹ Alm 1974, s. 110f. Cf. Schmidt Clausig 1952, s. 7f.

rell och konfessionell miljö, är påfallande – »en försoning» mellan det andliga och världsligt-sinnliga och hade till uppgift att framställa den »fullkomliga harmonien» mellan de båda.²² Det är på så sätt också Ullman vill uppfatta konsten. Den fulländade arkitektoniska harmonin fann han i den medeltida gotiken.

Det var denna Ullman hade överväldigats och nästan förstumrats av under sin tyska studieresa 1860, när han besökte Köln. Sina intryck sökte han formulera i brev hem till modern:

[...] den ändlösa storheten, den outtröttliga och fast oändligt uppblomstrande rikedom, skönheten, glansen, majestätet låter sig knappast fattas genom egen åskådning; huru mycket mindre beskrivas. Det är en *värld* av skönhet, av liv, av himmelsk trånad, som lyfter sig, som ilar upp, som lovsjunger i dessa tusentals av blomsterprydda spetsar och torn. Det är en *värld* av flämtande, törstande, trängande i Christo täckeliga, med hans skönhet smyckade brudesjälar, som här sträcka sig i ändlös bön upp emot det eviga ljusets rymder, att där dricka hälsa, liv, mättnad, salighet, då den på jorden, i det låga stoftet, icke finnes. Detta översinnliga, detta översvinnliga, detta uppåt och åter uppåt och i evighet uppåt strävande, som den Götiska konsten har satt sig som mål att söka försinnliga, var finner man det mer uttalat, var mer handgripligt framställt än i Kölnerdomen. Och går man omsider in under dessa mäktiga valv – vem beskriver intrycket; vem tecknar den stilla darrande, andäktiga, av morgon- och aftonskymning blandade halvdager, som med sitt väna skimmer omgjuter dig; vem målar dessa höga fönsters prakt, där apostlar och helgon och forntida hävder brinna i oförgångliga färgers glans; vem skildrar den rysning som genombävar din själ, när du av all denna storhet och herrlighet famnas? Ingen.

Brevet är präglad av den andliga upplevelse Ullman erfor, när han stod inför kölnerdomen, gotikens och nygotikens centrum. Han var hänförd. Några rader längre ned i brevet urskuldar han sig att han »en

²² Ullman 1863, s. 2. Malmström (avh. 1844) 1868, s. 238f. Om Malmströms förtroende för Ullman och intresse av dennes studier, se Ullman, ms *Anteckningar om min lefnad*, NF, ark 2, s. 1, ULUS. Malmströms beroende av och sedermera distansierande från Hegel behandlas av Segerstedt 1986, s. 36ff. Om Malmström, se Bergman 1941 (om estetiken s. 194ff.), Gustafsson 1986, s. 122–177, Lundström i SBL 25, s. 27ff. Till det idéhistoriska sammanhanget kan det finnas anledning jämföra också med hur Carl Rupert Nyblom uttryckt sig ungefär vid samma tid. Han betonar, 1866, s. 90, »den inre skönheten av vilken det yttre är fenomen, och vilken inre skönhet eller harmoni blir så mycket mera uppfattlig, ju mera det lyckas konsten att göra det yttre till en spegel av det inre [...] bilder är en återspeglung av den inre skönhetens eller väsendets ursprungliga harmoni». Se här till Hallström 1910, s. 35, Segerstedt 1986, s. 178. Om Nyblom och hans estetik, se Olsson 1981, s. 99–113, jfr här till Gustafsson 1983, s. 57–61. När Ullman skrev sin avhandling var Nyblom på utrikes resa, Brandberg & von Bahr 1906, s. 121. Den inflytelserike rom.-kat. systematikern F.A. Staudenmaier uppfattade, 1855, s. 202, konsten såsom »Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Dann das Schöne, das sie darstellt, ist selbst nur eine Offenbarung des Göttlichen, oder was dasselbe ist, eine Erscheinung des Ewigen in dem Irdischen»; här till, se Plock 1978, s. 88, Staudenmaiers beroende av Schlegel, Plock 1978, s. 82, hans höga uppskattning av gotiken, Staudenmaier 1855, s. 826–845.

stund flugit litet för högt på min fantastiska känsliga andes vingar» och nu måste nyktra till.²³ Men Ullman hade nu själv mött den kontinentala gotiken. Avhandlingen byggde på egna erfarenheter och studier på plats.

Den gotiska katedralen var, sade han däri, ett organiskt byggnadsverk, där varje detalj var en miniatyr av helheten, »så omväxlande, så fritt, så organiskt att ögat därav för ingen del tröttnas». Den var uttrycket för kristendomens »fria oändliga ande». Genom sin arkitektur var gotiken också en manifestation av en ecklesiologi: inifrån var den gotiska kyrkobyggnaden sluten, den avskärmade besökaren från den yttre världens ovidkommande intryck. Perspektivet höjde blicken uppåt mot ett valv, som tycktes »ständigt lyfta sig allt högre och sålunda vara oändligheten själv», och framåt mot koret längst borta, som »belyst av det östliga morgonljuset» erinrade om »rättfärdighetens sol, som med sina strålar gjutit ny dager över en förr nattomtöcknad jord.» Det hela var en bild av människans vandring genom livet mot evigheten. Betraktade man den gotiska kyrkobyggnaden utifrån såg man »en skog av spiror och torn» och väggarna var genombrutna av väldiga fönster; Ullman tolkade detta som ett uttryck för den osynliga kyrkans katolicitet. Den var en organism, öppen och tillgänglig, alla välkomnades in genom dess port. Detta var en den allmänliga kyrkans väsenssegenskap. Helhetsperspektivet på den gotiska katedralen – »gotikens levande själ» – var dess riktning mot himmelen.²⁴

Det är uppenbarligen så, att Ullman för sin framställning rönt inflytande från den romantiske filosofen och estetikern Friedrich von Schlegel. Denne hade 1806 utgivit en serie resebrev, vari han hänfört beskrev en formlig vallfärd mellan olika gotiska byggnadsverk på kontinenten; i en överarbetad upplaga hette boken också följdriktigt *Grundzüge der gotischen Baukunst*. En svensk översättning utkom 1817, som det första arbetet på vårt språk rörande gotiken.²⁵ Schlegel framhöll hur den antika konsten upptagits, kristnats och givits nationell egenart i gotiken.²⁶ Det gotiska katedralbyggandet hade en bestämd avsikt, menade han på tal om S:t Gudule-katedralen i Bryssel:

²³ Ullman till modern 26/7 1860, ULUS.

²⁴ Ullman 1863, s. 25f., cf. a.a., s. 46f., Ullman, ms *Om den Götiska byggnadskonsten*, s. 29f., 32f., ULUS. Ullman 1878b, s. 19f., *Liturgik* I:79 och Malmström (i NUT 1856) 1868, s. 327.

²⁵ Schlegels *Briefe auf einer Reise durch die Niederlande, Rheingegenden, die Schweiz und einen Theil von Frankreich* (1806) ingår i KSA 4, s. 153–204, cf. Waetzoldt 1921, s. 268f. *Briefe* var anonymt översatta av P.A. Nyström, vilken även författat förordet, Lundwall 1960, s. 70, Bygdén 1898, s. 251. Om Schlegel, se t.ex. Kraus 1985 (beroendet av Schelling kap. 2 B:II) och Schantze 1985.

²⁶ Schlegel 1959, s. 70, härtill Ullman 1863, s. 19f.

im sichtbare Gebäude der Kirche, die Kirche selbst, im geistigen Sinne nämlich, den Begriff denselben, nach dem verschiedenen Verhältnisse darzustellen und anzudeuten, da sie bald als streitend, bald als triumphierende gedacht wird.²⁷

Den majestätiska raden av pelare gav på Schlegel intrycket av en organiskt växande trädallé och även utifrån kunde en gotisk katedral leda tankarna till en skog. »Det vegetabiliska» med pelare och blomsterornament var det sätt på vilket gotiken uttryckt sig. Ullman såg på liknande sätt på gotiken. Den strävade efter att konkretisera »andens höjande från jorden upp till det gudomliga och himmelska» och var, sade han i *Liturgik*, organiskt framvuxen ur kyrkobyggnadens idé. Den åskådliggör »den kristna andens rika inre värld samt det kristliga tempelns väsende och syfte».²⁸

En gotisk kyrka var med andra ord 'högtidlig'. Varken renässansen eller än mindre rokokon kunde sägas vara en 'kyrklig' byggnadsstil. Tvärtom var rokokons prål och svulstighet det tydligaste uttrycket för 1700-talets kyrkliga dekadens. I ett föredrag på Teologiska föreningen i Uppsala hösten 1867 tog han i närmast föraktfulla ordalag avstånd från den nyklassicistiska kyrkoarkitekturen, som genom byggmästarnas och prästernas dåliga smak och brist på sakkunskap hade »trugats» på församlingarna. Det var fråga om »karikatyren» av kyrkobyggnader, en arkitektur utan all teologi och framställde således ingen 'inre' verklighet. Detta var, menade han, till yttermera visso en bidragande orsak till varför människor vände kyrka och gudstjänst ryggen.²⁹ Annorlunda var det med gotiken. Det var en stil som inte samverkade med de kyrkoupplösande tendenserna i tiden.

²⁷ Schlegel 1959, s. 166. När Schlegels svenske introduktör Nyström stod inför samma kyrka fann han den utvändigt vara lika vacker som förstörd »men inuti alldeles reparerad på kongl. Svenskt vis», Nyström till Clas Livijn 21/4 1819, cit. efter Lundwall 1960, s. 72.

²⁸ Schlegel 1959, s. 178ff., Ullman 1863, s. 19ff., *Liturgik* I:76. Cf. hårtill Berger 1986, s. 208, som pekar på en motsvarande uppfattning hos den engelska oxfordrörelsen. Löhes positiva inställning till gotiken omnämns hos Kressel 1927, sp. 1220.

²⁹ *Liturgik* I:70f., cf. Harnack 1877, s. 342. Om nyklassicismens kyrkor utbrast Ullman i föredraget: »Dessa kala, innehållslösa, avskräckande, vitlimmade stenlador; detta planlösa, laglösa, osmakliga lappverk av godtyckligt sammanfösta fragmenter ur de mest skilda stil-arter, dessa foster av ej endast okunniga, men ock okyrkliga byggmästares fantasi, med vilka vårt land under snart mer än ett århundrade småningom blivit uppfyllt utgöra ett faktiskt hån mot dessa gamla ärevärdiga, ädla, upplyftande och symboliskt innehållsrika (betydelsefulla) kyrkor i enkel romanisk och götisk stil, som äro frukten av fromma faders kyrkliga liv. Man inbille sig blott icke, att sådant vanvårdande av den kyrkliga byggnadskonsten blir utan inflytelser på folket. [... Människorna] vända sig otillfredsställda bort från kyrkor i platt, osmaklig stil». Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 50f., ULUS. En idéanalys av den stil Ullman kritiserar ger Gustafsson 1955. Cf. Ullman, ms *Om den Götiska byggnadskonsten*, s. 15ff., ULUS.

I gotiken var det vegetativa inte bara en yttre dekoration eller ett ornament, utan gestaltade »ett inre väsende, utan bemödande, utan beräkning», skrev Ullman i sin avhandling. Överallt – »icke blott pelarkapitälerna i det inre, utan också gesimsen, fönsterbågarnes hålkelar, takåsen, gavlarne, fialerna, portalerna, tornen» – var formen lånad från växtvärlden: »Varje del av gudshuset lever, knoppas, spirar, blomstrar». ³⁰ Den vegetativa gotiken var för Ullman således en organiskt och av levande förebilder gestaltad byggnadsstil. ³¹ Förebilden till denna uppfattning står att finna inte endast hos Schlegel eller i Bernhard Elis Malmströms svenska skola, utan trådarna kan dras vidare till franska romantiker, till Laugier och Chateaubriand. ³²

Fanns det då någon svensk kyrkobyggnad, som mer än andra motsvarade Ullmans principer och som kunde sägas utgöra ett ideal för honom? Det skulle i så fall vara möjligt att bilda sig en konkret grundad uppfattning om det estetiska helhetsintryck som han definierade som högtidlighet, i den osynliga kyrkans 'framställning' i ett yttre byggnadsverk.

Under sin tid som kyrkoherde i Lundby medverkade Ullman i hög grad aktivt – som vi nedan ytterligare skall uppehålla oss vid – vid tillkomsten av en ny församlingskyrka 1886. När han senare hade anledning att särskilt hålla fram någon kyrka framför andra är det emellertid aldrig Lundby han för på tal. Som biskop var det naturligtvis en känslig sak för honom att offentligen ge sin mening till känna i en fråga där varje socken hade lokalpatriotisk stolthet över skönheten och förtjänsterna hos hembygdens kyrka. ³³ Ullman gladdes emellertid över och njöt av att i sitt stift ha vad han menade vara »utan all fråga Nordens vackraste landtkyrka», ³⁴ i brev till sin hustru och sin mor håller han inte inne med sin uppfattning.

Strax före Ullmans tillträde som biskop hade nämligen Floda kyrka i Södermanland ombyggt. Den svenskengelske arkitekten Axel Herman Hägg hade av en förfallen tvåskeppig kyrka skapat en treskeppig katedral, där de gamla gotiska formerna bibehållits och fått prägla tillbyggnaden. Albertus Pictors målningar var väl bibehållna och över altarskåpet var en golgatascen i församlingens blickfång. I tornkammaren var ett

³⁰ Ullman 1863, s. 26f.

³¹ Ullman 1863, s. 23.

³² Laugier 1753, s. VIII såg arkitekturens formspråk som utvecklat ur naturen via ett primitivt hus, konstruerat med hjälp av växande trädstammar. Chateaubriand (1828) 1859, s. 293, menade att de gotiska katedralerna utvecklats ur de heliga skogarna. Skogen som förebild för gotiken framhålles av Ullman i ms *Om den Götiska byggnadskonsten*, s. 19, ULUS.

³³ Jfr dock Ullman i PMH 1897, s. 108.

³⁴ Ullman till hustrun 15/9 1890, ULUS.



Floda kyrka i Södermanland motsvarade enligt Ullman på ett utmärkt sätt kraven på 'högtidlighet'. Fotografi från 1890-talet. Södermanlands museum.

baptisterium inrett och dopfontens lock var format som en gotisk tornhuv med spiror. Kyrkans dominerande läge på en höjd i landskapet underströks av ett högt, nybyggt torn med nygotisk spira.³⁵ När Ullman under sitt första år som biskop skulle förrätta kyrkoherdeinstallation i grannpastoratet Sköldinge styrde han om att han fick övernatta hos prostens i Floda och delta i nattvardsgång och själv hålla bibelstund där dagen före. Han fann den mångomtalade kyrkan vara »en konstskapel-se av sällsynt helgjutenhets och storartad, gedigen skönhet» och överträffa hans högt ställda förväntningar, framför allt vad gällde det inre.³⁶ Vid visitationen fem år senare var han lika positiv. Det var, sade han vid visitationsstämman, fråga om en av Sveriges »värdigaste och skönast smyckade kyrkor» och – hans teologiska grundsyn kommer nu fram – det gällde nu för Floda församling att andligen besinna sig, så att den »i någon mån motsvarar inför Guds ögon» vad kyrkorummet »vill åskåd-

³⁵ Om kyrkan, se Blomberg 1980, Andersson & Bedoire 1986, s. 124f. Om Hägg, se Gavel i SBL 19, s. 613.

³⁶ Ullman till hustrun 15/9 1890. Liknande omdömen och till det föregående i brev till modern 17/9 1890 och 15/7 1895, ULUS.

ligt framställa» inför människor.³⁷ Kyrkorummets yttre skönhet bidrog, eller borde bidra till församlingens ökade medvetenhet om sin organiska gemenskap med den osynliga, himmelska kyrkan. Floda kyrka var alltså präglad av vad Ullman med ett teologiskt uttryck kallade 'högtidlighet'.

Den svenske arkitekt som främst bidrog till att eisenachregulativet blev stilbildande i vårt land var Helgo Zettervall.³⁸ Hans inflytande var mycket stort och under 1800-talets tre sista decennier var han kyrkoarkitekten på modet. Från 1873 var han ledare för den stora domkyrkorestaureringen i Uppsala, som fullbordades först 1893. 1875–83 hade han varit inkopplad på en planerad restaurering, eller snarare ombyggnad av Strängnäs domkyrka, som emellertid aldrig blev av.³⁹

Redan under Ullmans första år i Strängnäs aktualiserades planerna på nytt och biskopen vände sig till de landshövdingar, vilkas län föll inom stiftets gränser med en förfrågan om de tillsammans med honom ville ställa sig bakom ett upprop om en penninginsamling till förmån för en restaurering av »metropolitankyrkan» – termen är Ullmans. När han en tid senare nämnde om saken för ärkebiskop Sundberg stötte den på ett oberäknat hinder. Denne »tog rätt illa vid sig» och anmodade Ullman »allvarligen» att låta saken bero tills insamlingen för Uppsaladomens restaurering var avslutad; Sundberg ville inte stöta på konkurrens om de tilltänkta givarnas generositet. Det skisserade uppropet blev »gömt [men] ingalunda glömt», som Ullman uttryckte saken när han på nytt fick tillskriva landshövdingarna.⁴⁰

I maj 1893 var tidpunkten inne. Ullman skrev nu ett personligt brev till Zettervall och ombad denne att själv ha överinseendet över en planerad domkyrkorestaurering; som arkitekt hade man tänkt anmoda

³⁷ Visit.prot. Floda 1895, § 5, E III:31, StrDA, ULA. Ullman var därvid på en sedvanlig längre visitationsresa i stiftet. Hans näst äldste son, den blivande konstnären Johannes Ullman, som då stod inför sitt yrkesval, »hade fått pappas tillåtelse» att komma till Floda, för att »se och beundra den vittberömda Floda kyrka, *en av de skönaste i Norden*» för att »där hämta en o. annan impuls» för framtiden. Kyrkans »harmoniska skönhet» gjorde enligt fadern »djupt intryck» på 18-åringen. När visitationsresan gick vidare till Bälinge, Tystberga och V. Vingåker for sonen hem. Ullman till modern 23/6 och 15/7 1895, ULUS, hans kursiv.

³⁸ Om honom, se främst memoarerna Zettervall 1981 samt verkförteckningen Zettervall 1983. Lindahl 1955, s. 88–107, Åman 1963 och Åman 1966. Zettervalls principiella inställning i kyrkobyggnadsfrågor i dess kulturhistoriska och teologiska sammanhang har analyserats av Benkt Olén i dennes lic.avh., varav vissa partier tryckts: Olén 1967, Olén 1968, Olén 1972. I sin doktorsavh. 1987, s. 15–31, ger Olén en bild av »mannen bakom verket».

³⁹ Härtill, se Bohrn 1948, Åman 1963, s. 76–103.

⁴⁰ Ullman till P.A. Bergström 12/8 och 1/12 1890, G 21 aa:7, UUB. Ullman till O.R. Themptander 12/8 och 1/12 1890, F 941 a:5, UUB.

den tidigare nämnde Fredrik Lilljekvist.⁴¹ Restaureringen kom emellertid inte till stånd förrän över ett decennium senare, 1907–10; Zettervall hade då avlidit. Den har utförligt beskrivits av Erik Bohrn och vi har här inte anledning att gå in på omständigheterna däromkring. Till vårt sammanhang kan emellertid noteras hur Ullmans önskan och yrkanden om att koret skulle utföras i nygotik avvisades av såväl arkitekten Lilljekvist, som överintendentsämbetet.⁴²

1887 hade Zettervall till landets alla pastorsämbeten, arkitekter m.fl. från överintendentsämbetet och utan angivet författarnamn »på nådigh befallning» låtit utsända en skrift med titeln *Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader*. Dess beroende av förlagor är väl känt och Benkt Olén har visat hur nära den anslöt sig till eisenachregulativets idéer.⁴³ En kyrkobyggnad måste till alla delar, in i minsta detalj, vara präglad av att den är ett Guds hus, »den måste vara liturgisk från början till slut», sade Zettervall. Strävanden till att skapa ett »protestantiskt kyrkorum» avfärdades som »spekulativa hugskott» och »ett oting». Kyrkobyggnaden skulle i stället sträva efter att framställa kyrkans »idé och karaktär». ⁴⁴ För vårt sammanhang skall blott understrykas hur det svenska prästerskapet genom Zettervalls *Allmänna anvisningar* mötte ett teologiskt motiverat arkitekturprogram, som utgick från rikets byggnadsstyrelse och som samtidigt stod i nära överensstämmelse med vad Ullman framfört i sin inflytelserika lärobok *Liturgik*.⁴⁵ I denna samverkan torde en starkt bidragande orsak finnas till varför nygotiken också i Sverige slog igenom som en vanligt förekommande kyrkobyggnadsstil under slutet av 1800-talet.

Som prebendekyrkoherde i Lundby i Västergötland blev Ullman, som nämnts, i tillfälle att förverkliga sitt nygotiska stilideal. När en ny församlingskyrka skulle byggas i mitten på 1880-talet vände man sig till den välkände göteborgsarkitekten Adrian Peterson. Ullman samrådde

⁴¹ Ullman till Zettervall 9/5 1893, L 25:1 a, HZS, KB. Brevet är avsänt dagen före domkapitelsammanträdet där beslut fattades i frågan, StrDP 10/5 1893, § 3, StrDA, ULA.

⁴² Bohrn 1968, s. 436–469; om Ullmans önskemål om nygotik, se hans ms *Anteckningar ur min lefnad*, NF, ark 6, s. 2, ULUS, och Bohrn 1968, s. 438 och 451f.

⁴³ Om författarskapet, liksom Zettervalls uppfattning att de framlagda idéerna inte var hans egna, se Zettervall 1981, s. 156 och Olén 1967, s. 176ff.

⁴⁴ Zettervall 1877, s. 10ff. och 55.

⁴⁵ Lindahl 1955, s. 96ff. och 100. Olén 1967, s. 188. Om Ullmans positiva inställning till Zettervalls restaurering och nybyggnad av tornen på Skara domkyrka och dennes nya läroverkshus där, se Ullmans brev till hustrun 10/4 1890, ULUS.

med denne om kyrkans utformning.⁴⁶ Ombesörjandet av kyrkans inredning och utsmyckning överlämnades åt kyrkoherden och denne åtog sig – efter en del tvekan – ansvaret för interiörens dekorativa måleri; Ullman var, som inledningsvis nämnts, hela livet en utövande amatörkonstnär. Lundby kyrka målades i nygotisk stil med kraftiga färgeffekter.⁴⁷

Det är emellertid Ullmans uppfattning om kyrkorummets teologi och dess 'högtidlighet' som nu är föremålet för vårt intresse. Den skall belysas med ett par exempel ur hans homiletiska kvarlåtenskap, varur vi kan bilda oss en uppfattning om hans förkunnelse vid kyrkoinvigningar.⁴⁸ De har valts därför att han där gör en teologisk tolkning av kyrkobyggnaden. Det var eljest vanligare att han som biskop tog tillfället i akt att vid invigningarna komma till tals med församlingen om dess andliga situation i den frambrytande frikyrklighetens och accelererande okyrklighetens tidsålder.

Först skall den predikan undersökas, som Ullman höll vid Lundby kyrkas invigning 1886. Predikotexten på Fjärde böndagen utgjordes detta år av Psalt. 147:1–5 om hur Herren är den som bygger upp Jerusalem och samlar tillhopa Israels fördrivna. Som ämne för sin framställning ställde han frågan »Vad manar oss vår nya kyrka att tacka Gud för och bedja Gud om?» Vi skall, sade han, som svar på frågans första led tacka Gud för Kristi försoningsgärning, för att han inrättat nådemedlen och för att han »i denna bygd upprättat en kristen församling som får möta honom i helgedomen». Böneämnena skulle vara att nådemedlen vidmakthölles, att den nya kyrkan skulle bli centrum i församlingens liv och att den också skulle hjälpa församlingen att inse sin kallelse som Kristi brud.⁴⁹

Nådemedlen och kyrkan var alltså ett centralt tema. Ullman under visar om *sacramentum* och *sacrificium*. Konkret pekade han ut den nya dopfunten, predikstolen, där han nu stod, och altaret och utlade deras teologiska funktioner. De tre centralpunkterna i kyrkorummet skulle påminna om att när Herren kommer till Lundby församling är det i

⁴⁶ Ullman 1895a, s. 45. Om Peterson, se Liljegren i SMK 6, s. 77, Kjellin 1950, s. 86–90, Andersson & Bedoire 1986, s. 122f. samt *Der Kirchenbau der Protestantismus* 1895, s. 444. Adrian Peterson var en flitigt anlitad arkitekt som ritat ett stort antal kyrkor, fr. a. i västsverige.

⁴⁷ Härom, se Ullman 1895a, s. 45. Om Lundby kyrka finns endast en mindre broschyr utgiven, Österström m.fl. 1986.

⁴⁸ För en översiktlig jämförelse med andra biskopars kyrkoinvigningstal vid denna tid, se Fernlund 1982, s. 69f. Till det följande cf. Berger 1986, s. 211–219 där åtskilliga paralleller i oxfordrörelsens kyrkorumsteologi framkommer.

⁴⁹ Ullman 1886c, s. 22–32. Ms bevarat i ULUS.

detta kyrkorum det sker. Det är i nådemedlen Gud skänker »den tillkommande världens krafter».⁵⁰ Kyrkan var också den byggnad, där den himmelske brudgummen stämt möte med sin brud. Den var en »försal» till den himmelska bröllopssalen. Det var därför den var smyckad »med helig skönhet så gott vi kunnat». Härigenom skulle man också för framtiden märka och inse att det var »ett alldeles särskilt förhållande med denna platsen», det var fråga om ett heligt rum, en himmelens port.⁵¹ Bristen på utrymme i Lundby gamla kyrka, den som man nu lämnat, hade gjort att församlingen hade förskingrats och det inte endast i yttre mening. Trängsel hade för många blivit en förevändning att vända Gud ryggen. Nu var en rymlig kyrka byggd. Detta »sköna, varma, högtidliga tempelrum» skulle vara den plats där Herren »på denna vår ort» byggde sitt andliga Jerusalem, dit det försingrade Israel skulle samlas.⁵² Redan anblicken av dess exteriör var en kallelse och en maning att stämma sinnet till bön. Kyrkan syntes vida omkring och var på ett yttre sätt bygdens medelpunkt. Den borde bli det också i andligt avseende.⁵³ Spirorna, pelarna och valvbågarna pekade uppåt som ett tecken på att församlingen skulle ha sitt sinne vänt och sin längtan riktad mot himmelen.⁵⁴ När den samlades till gudstjänst inför den korsfästes och uppståndnes bild var detta en avbild av hur »Herrens troende menighet på jorden» i Anden var samlad inför sin Frälsare. Så var Lundby kyrka en »helig bildskrift».⁵⁵ Såg man sig omkring i kyrkorummet skulle man i dess utsmyckning mitt i mångfalden finna hur allt ägde en inbördes samstämmighet: »en skön samverkan till det helas befrämjande. Så vill Herren att det skall vara i hans församling». Även om man hade olika kallelser och uppgifter i kyrkan skulle det finnas en enhet i Anden. När kyrkobyggnaden således skulle visa på »den sköna bilden av Herren Jesu troende, längtande, bedjande, för sin brud smyckade brudförsamling» var detta samtidigt en anledning till rannsakan om tillståndet i den yttre församlingen. Måste vi inte skämmas vid den jämförelsen, frågade Ullman.⁵⁶

För honom var kyrkobyggnaden alltså inget självändamål; det var ingen aula eller bönsal man byggt. Det var ett liturgiskt rum, som visade

⁵⁰ Ullman 1886c, s. 24f.

⁵¹ Ullman 1886c, s. 26. Ullman talar således här om sig själv och sin egen insats.

⁵² Ullman 1886c, s. 27 och 70. Cf. Ullman, ms *Tal vid läggandet af grundstenen till Lundby nya kyrka 1885*, s. 8ff., ULUS.

⁵³ Ullman 1886c, s. 29.

⁵⁴ Ullman 1886c, s. 25f. Samma tanke finns i Ullmans tal vid Nacka kyrkas invigning 1891 och vid Torshälla kyrkas återinvigning 1912, ULUS.

⁵⁵ Ullman 1886c, s. 30.

⁵⁶ Ullman 1886c, s. 32.

hän mot den himmelska kyrkan och som var ett tecken på det nya Jerusalem och på det andliga byggnadsverket.

När vi nu följt Ullmans tankegång vad gäller kyrkobyggnadens teologiska motivering står också sammanhanget klart vad gäller hans sätt att bemöta den kritik, som tydligen hade gjort sig hörd beträffande Lundby kyrkas utformning och de kostnader den dragit med sig. Han jämför med det klander kvinnan med nardusflaskan mötte enligt Mark. 14:3–5. Liksom hon använde sin dyrbara balsam i Jesu tjänst, säger Ullman, så smyckar församlingen på det bästa sätt den kan, den plats där den skall möta kyrkans Herre och gör kyrkorummet rymligt och tilldragande: »Det allra högsta och dyrbaraste, som kan vederfaras arma syndare på jorden, *det* skall försiggå just på denna plats». ⁵⁷

I sin predikan talar Ullman således inte endast om kyrkan såsom materiellt byggnadsverk. Han vidgar perspektivet mot kyrkan såsom ecklesiologisk storhet; kyrkobyggnaden är en bild av den osynliga allmänneliga kyrkan. Men det stannar inte med detta. Kyrkobyggnaden har också en eskatologisk dimension, den är en förgård till himmelen, den plats där den jordiska kyrkan bereder sig för evigheten. Han tolkar kyrkobyggnaden i enlighet med sin grundsats om 'högtidligheten'.

Det var viktigt, att församlingen samlades inför den korsfästes bild. Eisenachregulativet hade slagit fast, att altaret skulle utmärkas med ett krucifix. Altaruppsatsen skulle åskådliggöra något av frälsningsverkets huvudfakta. ⁵⁸ Den skulle således framställa en central trossanning.

Wilhelm Löhe betonade likaså, hur det på varje altare skulle finnas ett krucifix och åtminstone två levande ljus. Det var Kristus, sin evige brudgum, som kyrkan skulle ha för ögonen och minnas hans ord om hur han, när han blivit upphöjd över jorden skulle dra alla till sig; Löhe såg Kristi utsträckta händer som ett omfamnande av bruden–kyrkan. ⁵⁹

Den kyrkliga konsten hade sålunda, enligt Ullman, till uppgift att åskådliggöra »kyrkans idé». Kyrkokonsten – det gäller här främst målning och skulptur – har sitt berättigande endast i den mån den fullgör denna uppgift. ⁶⁰ Konstnärens motivval är således begränsat. Uppgiften är inte att utsmycka en offentlig lokal, vilken som helst, eller att måla tavlor som endast ger betraktaren en upplevelse av skönhet eller av sina egna eller konstnärens subjektiva känslor; intresset för konstnärens

⁵⁷ Ullman 1886c, s. 26. Till diskussionen inom den äldre lutherdomen om dyrbarheten och om kyrkobyggnadens teologiska funktion, se Arvidsson 1987, s. 83–86; a.a., s. 208–223.

⁵⁸ Brathe 1906, s. 29, Harnack 1877, s. 346.

⁵⁹ LGW 3:1, s. 599, LGW 7:2, s. 560. Se här till Kressel 1952, s. 105.

⁶⁰ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 17, ULUS. Cf. Arvidsson 1987, s. 214.

person är underordnat. I stället är det fråga om – jämförelse kan här göras med Ullmans uppfattning om predikans uppgift – att på det sätt talang och erfarenhet medger söka framställa *kyrkans* tro.⁶¹ Det subjektiva och det objektiva skall förenas i den kyrkliga konsten. Denna måste därför, med Ullmans uttryckssätt, vara 'högtidlig'.

Vid ett besök i Stockholm i mars 1900 sammanträffade Ullman med konstnären Julius Kronberg. Denne höll just på med att avsluta sina monumentala kupolmålningar i Adolf Fredriks kyrka och han inbjöd Ullman och dennes son Johannes, blivande konstnär, att följa med upp på ställningarna för att på nära håll studera konstverken.⁶² Biskopen fann dem vara »i högsta grad sköna, delvis till den grad gripande och präglade av inspiration från rätta hållet» och blev vid åsynen av dem rörd ända till tårar. Främst gällde intrycken scenen »Jesu begråtande». Han upplevde alltså målningarna starkt präglade av den förening av yttre form och inre sanning, som resulterade i vad han sammanfattande kallade 'högtidlighet'. Enligt Ullmans uppfattning hade Kronberg personligen fördjupat sig i Jesu liv på ett sådant sätt »att hela hans väsen därav bar tydliga spår. Det var präglad av stilla vörtnadsfull andakt inför de högheliga föremålen.» Också kyrkoherden i Adolf Fredrik E.D. Heüman instämde i Ullmans intryck av hur Kronberg under sitt stora arbete »blivit buren och fostrad till djupare, frommare livsåskådning». Det var fråga om »stor och monumental *helgad* konst».⁶³ För Ullman framstod Kronberg som idealtypen för en konstnär, som ställde sin talang i kyrkans tjänst och som förmådde att framställa 'högtidlig' kyrkokonst.

Det är i denna episod, Ullmans starka upplevelse uppe under kupolen i Adolf Fredriks kyrka och förnimmelsen av själsfrändskap med Julius Kronberg, som vi har att söka orsaken till att han, uppenbarligen

⁶¹ Ullman 1878b, s. 15f. Förmår konsten inte detta har den inte i kyrkan att göra, menar han.

⁶² Om målningarna, se Mannström 1924, s. 57–63, Stengård 1986, s. 27–38. Om Kronberg, se von Malmberg i SBL 21, s. 592ff.

⁶³ Ullman till sin moder 24/3 1900, ULUS. Stengård 1986 har en rakt motsatt uppfattning, huvudsakligen dock byggd på dagstidningsrecensioner från 1923: Kronberg är »inte [...] någon själfull konstnär», har brist på spontan inlevelse och psykologisk insikt och är ibland ytligt sentimental. Stengårds analys begränsas emellertid av hennes beroende av samtida konstkritik, vilken hon tillerkänner en för kyrkokonsten normbildande funktion, samt av frånvaron av teologisk reflexion över innehåll och funktion hos de konstverk hon behandlar. Kyrkokonsten blir hos henne utställningsobjekt, där konstnärens personlighet skall träda i förgrunden, konsten frikopplas helt från det liturgiska sammanhanget. Se Stengård 1986, s. 258–269. Ett sådant betraktelsesätt var fullständigt otänkbart för Ullman. Hans teologiska 'högtidlighets'-begrepp ryms inte i Stengårds uppfattning av kyrkokonsten.

på sitt enskilda initiativ, 1910 anmodade Kronberg att inge förslag till målning för altarpuppbyggnadens mittparti bakom Roggeskåpet på högaltaret i Strängnäs domkyrka. Förslaget – »*Christus in gloria*», Kristi återkomst på skyarna – blev antaget av restaureringskommittén och finns ännu på plats.⁶⁴ Vi kan förutsätta att Ullman uppfattade målningen som i teologisk mening 'högtidlig'.

Det är inte förvånande hur Ullman ser framställningen av den korsfäste Kristus som ett idealt motiv för kyrkorummets altarutsmyckning. En genomgång av handlingarna från hans visitationer visar hur han, när förändringar i detta avseende var på tal, föreslog att krucifix skulle anskaffas.⁶⁵ Om hur angeläget det var för församlingen att ha den korsfäste för sina ögon talade han i sin predikan vid kyrkoinvigningen i Lundby 1886: När församlingen i varje gudstjänst ser mot bilden av Kristus i hans förnedring ser den samtidigt »där bortom bilden av samme Frälsare i hans himmelska härlighet». Meningen är naturligtvis inte att det konstnärliga träsnideriet skall bli föremål för tillbedjan, utan att krucifixet skall predika om frälsningen.⁶⁶ Det bidrar således till att öppna perspektivet mot himmelen – det är 'högtidligt'.

Detta hade inte så mycket med konstnärlig skicklighet att göra. Även i tekniskt ofullkomlig kyrkokonst – Ullman hade främst »den äldre kyrkans heliga bilder» i åtanke – finns en skönhet som griper och tilltalar betraktaren. Detta hade, sade han, sin förklaring i att »det fromma innehållet, den helgade själen» bryter igenom den yttre formen och skänker denna »en återglans ur den himmelska världen».⁶⁷ Det är

⁶⁴ Målningen är en bearbetning av ett förslag till absidmålning för Lunds domkyrka. Härtill, se Andersson 1928, s. 218–222, Bohrn 1968, s. 453, Stengård 1986, s. 36 (om Ullmans aktivitet s. 38, n 34).

⁶⁵ Cf. Meurer 1877, s. 249–254. Ullmans initiativ, se t.ex. visit.prot. Salem 1891, s. 2, E III:17: predikstolen över altaret borde ersättas med »ett altarkors, nu tillhörande moderförsamlingen, men med varm hand skänkt»; Hölö 1894, § 4, E III:53: ett krucifix skulle flyttas fram ur ett skåp i sakristian (cf. hur Ullman vid visit. i Kila 1912, § 4, E III:59 däremot sade att den gamla altartavlan borde »näppeligen ur sitt gömställe framtagas» eftersom den »svårigen» kunde lända till uppbyggelse); Tystberga 1894, § 6, E III:19: ett större krucifix borde anskaffas i stället för det föga tilltalande släta träkorset; Almby 1900, § 3, E III:1: i stället för altarkorset av förgyllt trä skulle »ställas en bild av den korsfäste Kristus»; Vrena 1905, § 2, E III:9: den allegoriska och teologiskt oklara altartavlan borde bytas ut mot ett krucifix. Se ytterligare visit.prot. Jäder 1904, § 8, E III:55, Björnlunda 1910, § 2, där Ullman gav anvisningar om hur ett krucifix kunde anskaffas, E III:12, StrDA, ULA. I samband med restaureringen av Träslövs kyrka i Halland 1886 var Ullman inbjuden dit av kontraktsprosten Carl Fehrman, gift med hans kusin, för att ge goda råd, Ullman till hustrun 14/7 1886, ULUS. Uppenbarligen är det med Ullman som idé- och rådgivare, som Fehrman skänkte ett från sydtyskland inköpt stort krucifix till sin kyrka, cf. Lönnroth 1971, s. 173 och 182.

⁶⁶ Ullman 1886c, s. 32.

⁶⁷ Ullman, ms *Betydelsen och bruket*, II, s. 18, ULUS.

denna harmoni eller enhet mellan det inre och det yttre, som Ullman kallar 'högtidlighet'. Den åstadkommes inte genom teknik, utan genom överensstämmelse mellan bildens teologiska innehåll och yttre gestalt.

Med all tydlighet kommer Ullmans teologi om kyrkorummet fram i det tal han som biskop höll vid invigningen av de nya kyrkorna i Skagershult 1896 och Katrineholm 1903. Det bibelord han då utlade var 1 Petr. 2:4–5, där Kristus liknas vid en levande sten och församlingen vid ett andligt hus av levande stenar. Ullman utgick från den konkreta situationen. Man var samlad i kyrkan för att festligt fira dess invigning till det ändamål vartill den var byggd. Direkt gick han emellertid över till en allegorisk tolkning av kyrkbygget. Byggnadens syfte var att genom de däri utskiftade nådemedlen åstadkomma »ett andligt tempelbygge» av själar. Däri var Kristi försoningsgärning grundstenen. Var och en var kallad att ingå som en »levande sten» i den kyrkobyggnaden. Det gällde därvid för den enskilde att inte låta andligheten bli ett yttre sken, tomma ord och åtbörder och endast yttre sedvänjor. Man måste stå i andlig gemenskap med Kristus. När man bygger ett hus och en kyrka och samlar byggnadsmaterial »låter man ej stenarna ligga en här en där, utan man sammanställer och sammansätter dem på lämpligt skönt *ändamålsenligt* sätt, att de verkligen med varandra bilda ett ädelt samstämmigt byggnadsverk». Så är det också med det andliga tempelbygget. »De levande stenarna, de enskilda troende» kan inte vara isolerade från varandra; det går inte att leva enstörings-, kotteri- eller föreningskristendom. Liksom den materiella kyrkobyggnadens olika delar både stöder och pryder varandra och tillsammans bildar ett »samstämmigt skönt helt (ett byggnadskonstverk)» så skall »Herrens trogna» bilda en inbördes gemenskap där de ömsesidigt stöder och uppbygger varandra, »så att det hela blir någonting *skönt* som länder *Herren till pris*». Sist gav Ullman också en kort eskatologisk belysning av texten. När kyrkorummet var fyllt av gudstjänstdeltagare, som förenades i bön och sång, lyssnade till Ordet och tog emot sakramenten, då erfor man också kyrkans kallelse till himmelen. Man växer sig starkare samman, uppbygges till ett andligt tempel, ger Gud en allt fulltonigare lovsång som »från släkte till släkte» går »ända in i himmelen». »Till sådant välsignat bruk vige Herren själv denna helgedom» slutade Ullman sitt tal.⁶⁸

Vår uppgift har inte varit att göra en homiletisk analys av Ullmans framställningar. Det ligger emellertid nära till hands att här peka på

⁶⁸ Ullmans tal vid kyrkoinvigningen i Skagershult 1896 & Katrineholm 1903, ULUS.

hur han i sin utläggning av kyrkobyggnadens andliga mening följer en klassisk och genom kyrkohistorien mycket vanlig bibelutläggningsmetod med rötter i fornkyrka och medeltid. Man talade där om en *sensus quadruplex Scripturæ*. Bibeltexten kunde förstås ur fyra olika aspekter: inte blott på ett omedelbart sätt, efter bokstaven, utan också allegoriskt, såsom syftande på kyrkan som ecklesiologisk storhet; en tropologisk tolkning av bibeltexten tillämpade den på den enskilde troende och en anagogisk utläggning visade på dess eskatologiska dimension.⁶⁹ Detta fyrfaldiga sätt att utlägga Skriften låg omedelbart till hands, när det för Ullman gällde att beskriva kyrkobyggnaden som ett 'högtidligt' hus.

I de båda texter av Ullman vi i detta kapitel lyft fram använder han sig på ett stundom överraskande tydligt sätt av denna tolkningsnyckel. Han hjälper oss därvid inte bara att förstå hur han uppfattade kyrkorummets teologi. Just genom att med utgångspunkt i det konkreta kyrkorummet tala om kyrkan som en andlig storhet visar han hur angeläget det är för honom att hålla samman det yttre och det inre, det kroppsliga och det andliga. Kyrkobyggnaden är en ecklesiologisk bild; dess utformning är därför inte betydelselös. Den materiella kyrkan är den plats där den yttre kyrkan samlas till gudstjänst, 'uppbyggelse' och förberedelse för sin förening med den himmelska, osynliga kyrkan. Kyrkorummet måste alltså underordna sig liturgins krav och utformas efter nådemedlens behov. När Ullman menade att altaret på traditionellt sätt skulle placeras i koret i öster och några steg högre än långhuset hade detta naturligtvis en omedelbar praktisk motivering: liturgen skulle höras och synas. Men det är inte endast detta. Altare och kor var en teologisk nödvändighet, de var en gestaltning av gudstjänstens polaritet, mötet mellan *sacramentum* och *sacrificium*. I en centralkyrka gick detta inte att uttrycka. Bönsalens uppgift var endast sakrificiell, *sacramentum* var eliminerat. Den stod därför i strid med vad han menade vara gudstjänstens egentliga syftemål. Den gotiska långkyrkan var det ideala uttrycket för såväl relationen mellan den yttre och den inre kyrkan som den liturgiska växelverkan mellan *sacramentum* och *sacrificium*. Den var – för att citera slutorden i hans doktorsavhandling – bilden av anden »som ur jordens kvalm och strid svingar sig upp i oändlig bön».⁷⁰ Det var när denna kyrkobyggnadens flerdimensionalitet blev tydlig som den princip gjorde sig gällande som Ullman kallade 'högtidlighet'. Det var fråga om en andaktsfull frid med Gud, en förnimmelse av hans närhet.

⁶⁹ Se här till främst de Lubac 1959, s. 425–681 samt Hårdelin 1976, s. 15–19 och de la Potterie 1987, s. 81f. Som exempel på Ullmans (omedvetna?) anslutning till denna bibelutläggningsmetod, cf. ett medeltida exempel på kyrkoinviigningspredikan hos Hårdelin 1986a, s. 115.

⁷⁰ Ullman 1863, s. 48.

c) Skick och bruk i Herrens hus

»Det har funnits en tid», skrev Mats Åmark – domkyrkosysselman i Strängnäs under Ullmans sista biskopsår – i en 1922 utkommen skrift om kyrkornas helgd och vård, då det

nästan betraktats som bevis på fromhet, att kyrka och altare fått vara så profana som möjligt. Då det i bänkarna låg fullt med tobaks- och snusbussar och psalmboksblad; då altaret, täckt med svart vaxduk, vid nattvardsgång stod fullsatt med vinbuteljer, kanske på klumpiga träbrickor; då prästen gick för altaret i ljus eller spräcklig överrock, under det att en grönaktig, smal prästkappa som en svans nedhängde längs ryggen och under vägen uppvirvlade en sky av damm. Då det t.o.m. var misstänkt att nyttja [...] alba och mässhake.¹

Det var i denna tid Ullman levde och verkade. 1878 skrev han en kort artikel i *Teologisk Tidskrift* på samma tema, som Åmark skulle utlägga mer än fyrtio år senare. Det var, menade Ullman, inte många kyrkor som hade »kyrkoutensilier i värdig kyrkostil»:

Ofta begagnar man både på altaret och vid dopet redskap, som äro rent av ovärdiga och helt och hållet borde bannlysas från det heliga rummet; man tänke blott t.ex. på dessa dussin av buteljer, i vilka man i mången kyrka framsätter communionvinet på altaret, eller på såskoppen från köket, som man använder vid döpelsen.

Det var därför nödvändigt att »en inhemsk, äkta svensk konstindustri» tillkom för kyrkans behov. Prästerskapet borde lära sig »vad liturgisk värdighet kräver». Som det nu var »vanställas och profaneras» kyrkorna genom »dessa allt annat än sköna och kyrkliga kärl, altarprydnader osv.».²

Liturgins 'högtidlighet' innebar nämligen att man skulle »framställa för åskådningen ett ädelt, idealt och heligt innehåll». Det skedde när kyrkorummet och dess utensilier 'avspeglade' detta innehåll och gjorde det »för sinnet åskådligt, tilltalande och betydelsefullt». Hela sinnevärlden skall tas i anspråk när sanningen och frälsningen skall framställas.³

Det var emellertid långt, mycket långt till det idealet. När Ullman vid prästkonferensen 1887 tog upp frågan om hur församlingens kärlek till gudstjänsten skulle ökas nämnde han diskrepansen mellan gudstjänstens inre innehåll och det dåliga yttre skick som kyrkorummet och dess

¹ Åmark 1922, s. 26f. Cf. Aulén i KM 1951, nr 2, s. 12, Aulén 1951, s. 26f.

² Ullman 1878c, s. 352f. Fernlund 1982 lämnar s. 38ff. och 62ff. en rad konkreta exempel från Skåne under mitten av 1800-talet på den osnygghet Ullman och Åmark kritiserar.

³ *Liturgi* I:19. Ullman i ms *Föredrag vid öppnandet av Kyrkl. konstutställning 1910*, ULUS.

inventarier ofta befann sig i; det var »mestadels nära nog avskyväckande». Kyrkorna var kala, ödsliga rum med kalkade väggar. Där var dammigt och smutsigt och luften var som i en instängd, unken och snuskig källare. Altaret var naket med lortiga, trasiga textilier och altarpuppsatsens bilder väckte löje i stället för andakt. Inte ens nybyggda eller nyreparerade kyrkor uppfyllde alltid kraven. De utstrålade »kylig tomhet». Den frånstötande vilimningen med »klumpigt förgyllarekram och smaklöst måleri» berövade dem all kyrklig stil. Den verklighetsbeskrivning Ullman gjorde var, sade han, inte överdriven, utan realistisk. Att prästerna inte reagerat mot förhållandena berodde på att man »genom mångårig vana vid eländet blivit så förslöad», att man inte längre märkte det eller trodde, att allt var som det skulle. En kraftig uppryckning behövdes.

Föredraget hölls i en tid då prästerna mer eller mindre bokstavligen såg kyrkorna tömmas inför sina ögon och hur människorna i stället sökte sig till frikyrklighetens missionshus. Ullman menade uppenbarligen att församlingarna i viss utsträckning hade sig själva att skylla.

Ville man öka människornas kärlek till gudstjänsten fick de yttre omständigheterna inte vara frånstötande. Man måste se till att kyrkorummet hölls »snuggt, ordentligt, hemtrevligt och att det har frisk luft och lämplig temperatur». Det hade i sig själv ett budskap. Även när där inte pågick gudstjänst skulle det ha en »helig skrud av harmonisk skönhet» och vara en »tyst, men i hög grad vältalig predikan». Den konst som fanns där skulle inte bara vara tilltalande för ögat, utan också pedagogisk för sinnet. Kyrkokonsten skulle fostra församlingen till att uttrycka sin fromhet i kyrkans gudstjänst. När kyrkorummet var ordnat på detta yttre, tilltalande sätt hade det också en verkan i människors inre. Det framkallade då »omedelbara intryck» av den sakramentala nåd Gud skänker i gudstjänsten. Det bidrog till andakt, till stillhet och harmoni och medverkade till att gudstjänsten gärna besöktes.⁴

De yttre omständigheterna kring gudstjänsten var således ingen bisak för Ullman. Att kyrkorummet skulle vara rent, prydligt och varmt, ha frisk luft och vackra inventarier som stämde sinnet till andakt hade en teologisk motivering. Det yttre skicket vittnade om verksamhetens inre innehåll. Eller – tvärt om – gudstjänstens rena och harmoniska innehåll krävde nödvändigtvis kongeniala uttrycksformer. De skulle

⁴ Ullman 1887, s. 31ff. Cf. Ullman, ms *Bön vid invigningen af vasa sacra i Lundby kyrka 1877*, ULUS. Luthersk kristendom har alltid vetat att ta konstnärlig fantasi i sin tjänst. Ullmans, *Föredrag vid öppnande av Kyrkl. Konstutställning 1910*, ULUS.

spegla och visa hän på »det kyrkliga livets art och väsen».⁵ När denna överensstämmelse fanns var det fråga om den liturgiska dimension som Ullman kallade 'högtidlighet'.

En förändring i många avseenden var alltså angelägen för Ullman. Han återkom till tingens oordning i sitt herdabrev 1889, där framställningen emellertid i stort sett var ett ordagrant citat från föredraget ett par år tidigare.⁶

I sin ämbetsberättelse till prästmötet 1897 kunde han nöjd notera hur det i stiftet fanns ett levande och verksamt intresse för att sätta kyrkorna i värdigt och prydligt skick.⁷ I det följande skall några konkreta exempel lämnas på hur Ullman menade att 'högtidligheten' skulle komma till uttryck.

Först skall något sägas om sakramentsförvaltningen som naturligtvis borde ske på ett sätt som motsvarade nådemedlens inre helighet. När Ullman, som tidigare visats, kraftigt avvisade en reformert-baptistisk dopteologi var han lika ivrig att den lutherska uppfattningen skulle komma till konkret uttryck. Redan i sitt prästmötesföredrag i Göteborg 1878 hade han fört saken på tal och understrukt sin uppfattning.⁸ Oupphörligt manade han vid sina visitationer i Strängnäs stift, att dopet skulle förläggas till kyrkan och inte, som brukligt var, till hemmen eller till prästgården. Det var en församlingens angelägenhet och inte en privatsak. Vid visitationen i Eskilstuna 1891 konstaterade han, hur dopen där vanligen skedde på pastorsexpeditionen; det hade hänt att trettio barn samtidigt blivit döpta där. Visserligen förminskades dopets kraft inte av den profana och vardagliga omgivningen, men de torftiga yttre anordningarna stod inte i överensstämmelse med dopets »heliga majestät och dyrbarhet». Dopet kunde därigenom uppfattas som vardagligt och innehållslöst. När baptisterna omgav sina dop med 'högtidlighet' fanns det så mycket större anledning för lutherska kristna – »med vår fylliga, trösterika och heliga» lära om dopet såsom *sacramentum* – att i yttre avseende gestalta det »på ett värdigt och högtidligt sätt». Särskilda dopgudstjänster borde anordnas i kyrkan, varvid det skulle förekomma psalmsång och doptal; skolbarnen borde inbjudas att delta.⁹

⁵ Ullman 1878b, s. 19.

⁶ Ullman 1889, s. 27, Ullman 1887, s. 32f.

⁷ Ullman i PMH 1897, s. 108.

⁸ Ullman 1878a, s. 20.

⁹ Visit.prot. Eskilstuna Kloster och Fors 1891 § 3:7, E III:29; förslag om särskild dopgudstjänst lämnas även i en annan av stiftets folkrikaste församlingar, visit.prot. Örebro 1904 § 4, E III:156: »dopets helgd krävde detta», det skulle då »vinna mer i högtidlighet». Cf. visit.prot. Viby 1894 § 7, E III:137, allt i StrDA, ULA. Här till, se Svärd 1987, s. 218.

I stora församlingar var dopet ett problem i liturgiskt avseende. Inspirerad av Zezschwitz', från den herrnhutiska brödräfsamlingen hämtade, förslag om kateketiskt orienterade dopgudstjänster, menade Ullman enligt vad han framkastade i *Liturgik*, att de inbjudna barnen borde medverka i dopliturgin. Så kunde t.ex. dopet inledas med att fjärde huvudstycket i Luthers lilla katekes reciterades genom prästens frågor och barnens tydliga svar.¹⁰ Liksom Zezschwitz menade han att dopets sammankoppling med högmässan skulle medföra en alltför stor tidsförlängning av församlingens huvudgudstjänst.¹¹ Energiskt kämpade han för att dopen skulle äga rum i kyrkan. Det var fråga om en församlingens uppbyggliga gudstjänst.

Dopet skulle alltså, sammanfattningsvis, tillgå på ett sådant sätt, att de yttre formerna återspeglade det inre skeendet. Det andliga tar alltid konkret form och det går inte att leda människors sinne från ett ovärdigt, profant, vårdslösat yttre till ett heligt innehåll. Försöker man det blir innehållet lidande, eftersom det framstår på ett vardagligt och »värdelöst» sätt. Det var i kyrkorummet, som den 'högtidlighet' Ullman efterlyste bäst kom till uttryck. Av samma skäl yrkar han på att de utensilier, som användes därvid, skulle vara präglade av samma högtidlighet. En värdig dopskål och hel och ren torkduk skulle användas – inte »en sprucken kopp från köket, en söndrig ej alldeles ren handduk».¹²

Likaså var det nödvändigt att nattvarden firades på ett 'högtidligt' sätt. Brödet och vinet måste vara av högsta kvalitet. Vid visitationen i Helges-ta 1892 framkom det att församlingen köpte sitt kommunionvin från en

¹⁰ *Liturgik* II:2:234, Zezschwitz 1853, s. 355.

¹¹ *Liturgik* II:2:233, Zezschwitz 1853, s. 354.

¹² Ullman 1878a, s. 20f. Gudstjänstens krav på högtidlighet fordrade »en motsvarighet mellan det inre och det yttre». Cf. Ullman, ms *Kristendom och konst*, s. 14, ULUS, där han uttryckligen ansluter sig till Oetinger. Cf. Ullman 1886d, s. 13, Ullman 1900a, s. 88. Att ett värdigt dopfat borde inköpas föreslog Ullman vid visit. i Hallsberg 1901, prot. § 6, E III:43, Huddinge och Brännkyrka 1895 § 9 E III:49, Hölö 1894 § 4 (där det uttryckligen sägs att en ny dopskål skulle ersätta »den fula av porslin») E III:53, Kjula 1899 § 8, E III:60, allt i StrDA, ULA. Att dopet skulle förläggas till kyrkan påpekas av Ullman vid åtskilliga visitationer: visit.prot. Asker 1894, § 7, E III:2, Axberg 1894, § 6, E III:7, Bettna 1893 § 4, E III:9, Eskilstuna 1891, § 3:7, E III:29, Huddinge 1895, § 9, E III:49, Hölö 1894 § 6, E III:53, Jäder 1904, § 8, E III:55, Kräklinge 1903, § 7, E III:46, Knista 1902 § 7, E III:62, Lerbäck 1896, § 7, E III:71, Lunda 1890, § 4, E III:177, Sködinge 1898 § 7 (det skall ske »inför den förebedjande församlingen till dennas uppbyggelse och sakramentets egen helgd»), E III:98, Stora Mellösa 1902, § 9, E III:109, Vallby 1890 § 9, E III:134, Viby 1894 § 7, E III:137, Västerljung 1893 § 5, E III:143, Örebro 1904, § 4, E III:156, Östra Vingåker 1904, § 7, E III:162. I Almby 1900 § 3, E III:1 föreslog han att dopfunten skulle flyttas fram i koret, dvs. mitt inför församlingen. Allt i StrDA, ULA. Härtill, se *Liturgik* II:2:232, Ullman 1900b, s. 26, Ullman 1878a, s. 20.

vinhandlare i Malmköping, som uppenbarligen inte hade ett nöjaktigt sortiment. Ullman rekommenderade då i stället ett par andra firmor, där man kunde vara förvissad om att det såldes »oförfalskad vara».¹³ Det fick inte förekomma – som tydligen någonstans skedde – att det vid nattvarden användes »en äcklig brygd av ämnen allt annat än vin, utan måste vara garanterat äkta». Vinet var på en del håll av rent usel beskaffenhet. Detta var »synd och skam» och berodde på bristande vördnad och pietet hos prästerna.¹⁴

Under den bakterieskräck, som kom till uttryck vid tuberkulosepidemin under 1900-talets första år riktades först i Danmark och därefter i Sverige kritik mot kyrkans nattvardsfirande. Att sjukdomen spreds genom smitta hade klarlagts och just slagit rot i folkmedvetandet¹⁵ och den gemensamma kalken förmodades vara en av spridningsvägarna. En anonym insändare i veckotidningen *Idun* väckte debatt om kalkkommunionen och resulterade så småningom i en riksdagsmotion, där bl.a. sarkalkar efter amerikanskt mönster aktualiserades. Motionen gick emellertid ut på förslag om att intinktion skulle medges och att Kungl. Maj:t skulle vidtaga åtgärder »för att utdelningen av vinet i nattvarden måtte ske på ett sådant sätt som bättre än det nuvarande överensstämde med nutidens uppfattning av läkarvårdens och renlighetens fordringar.» Kommunikanternas liv och hälsa påstods vara i fara och motionären underströk sin argumentering med fränstötande beskrivningar av hur han menade att det kunde gå till vid kommunionen. Motionen bifölls av riksdagen.¹⁶ Samtidigt lanserades mer eller mindre fantasifulla förslag till s.k. mekaniska eller automatiska nattvardskalkar, med olika anord-

¹³ Visit.prot. Helgesta 1892, § 3, E III:48, StrDA, ULA.

¹⁴ Ullman 1913b, s. 521. *Liturgik* II:1:75. Ullman måste, (som framgår av n 18 nedan) ha läst Augusti 1826, s. 294–306. Vin- och vattenblandningens historia och teologi har utretts av Hårdelin 1973; han visar hur denna rit under förskolastiken gavs en ecklesiologisk tydning. Vattnet är tecknet för kyrkan, oskiljaktigt förenat med vinet, tecknet för Kristus. Såsom vinet och vattnet blandas i kalken är den döpte genom kyrkan förenad med Kristus, hans död och uppståndelse, Hårdelin 1973, s. 46ff. Luther uppfattade i *Formula Missæ* det oblandade vinet såsom ett tecken på det oförvanskade evangeliet och avvisade den ecklesiologiska tydningen, WA 12, 211, 27f., Hårdelin 1973, s. 133f.

¹⁵ Hårtill, se Puranen 1984, s. 20–24 och 312–318.

¹⁶ *Idun* 14 (1901), s. 118ff., 138ff., 154ff.: Som svar på tidningens enquete-fråga avvisade samtliga tillfrågade präster en förändring av distributionssättet, utom en, S.A. Fries, som menade att det av konfessionella och traditionella skäl var omöjligt att införa reformert kommunionpraxis i Svenska kyrkan, men som kunde tänka sig intinktion. Fredrik Hammarsten anförde att den gemensamma kalken inte kunde avskaffas med mindre än att Kristi instiftelse rubbades. Om den medicinska frågan, se Carstensen 1952. Mot. FK 1903:44 av A.P. von Möller i Skottorp. I AK understöddes denna av läkaren Curt Wallis och nykterhetsmannen Ernst Wawrinsky i Stockholm, mot. AK 1903:152. FK 1903 TU 1, bet. 1; AK 1903 TU 1 bet. 18. RD skr. 1903:54.

ningar varigenom vinet skulle distribueras portionsvis.¹⁷

När ärendet så småningom kom på remiss till Strängnäs domkapitel gick biskop Ullman noga igenom de anförda argumenten. »Den heliga måltidens höga värdighet» och Kristi majestät gjorde det till en plikt för kyrkan – inte endast för prästerna – att se till att handhavandet av sakramentet också i yttre detaljer »står i motsvarighet till och återspeglar den heliga handlingens inre väsen och upphöjdhet». Varken särskilt konstruerade kalkar eller s.k. särkalkar tillfredsställde emellertid ett sådant krav. Båda lösningsförslagen stod i strid med liturgins högtidlighetsprincip. Distributionen av Kristi blod fick således inte ske på ett sätt som föreföll konstigt, konstruerat eller – som i särkalkarnas fall – inbjöd till profana eller vanvördiga associationer. Däremot hade, sade han, intinktion förekommit i kyrkans historia. Det fanns emellertid tunga skäl, som talade emot ett sådant distributionssätt i Svenska kyrkan. Det hade, menade han, aldrig praktiserats mera allmänt eller under längre tid och det stod också i strid med instiftelseordens lydelse, vilken kyrkan i alla tider hade att rätta sig efter.¹⁸ Det skulle för trogna kommunikanter vara störande eller anstötligt om de inte fick »hostian för sig och vinet för sig».¹⁹ Ullman menar här att intinktionsbruket inte lät sig förena med det reformatoriska kravet på kommunion *sub utraque*; det var inte längre fråga om att dricka av kalken. När tveksamhet i saken således förelåg, menade han, att någon förändring av distributionssättet inte borde vidtagas. I stället borde vikten av renlighet inskräpas.²⁰

När han hade att ta ställning till en konkret fråga av denna typ, där krav ställdes på förändring av kyrkans gudstjänstpraxis resonerade

¹⁷ Hovpred. Johan Vallin i Tullstorp hade konstruerat en kalk där vinet meddelades genom hjärtformiga behållare, som fälldes ut från kalkens cuppa genom att prästen vred på en för varje behållare särskild nyckel; behållarna bildade en krans som trädde på den gamla kalkens överdel. Beskrivning och bild i *Dagens Nyheter* (Köpenhamn) 4/11 1904; härom Vallin till E.J. Keijser 19/11 1904, G 130 g:11, EJKS, UUB. En amerikansk s.k. reformkalk marknadsfördes i Sverige där »varje portion framkommer automatiskt, efter det kalken lutas, i det synliga och grunda kalkbäckenet, brädden är försedd med vaxpappersbelägg, av vilket en remsa avrives vid varje personombyte, och de vindroppar som inte förtäras, nedrinna i kalkens fot utan ringaste beröring med portionsbäckenet eller det inre förrådsrummet, vilken senare anordning icke är den minst viktiga», notis i SKT 4 (1908), s. 437. En dansk prästfru hade väckt förslag om att kalken skulle avskaffas och att man i stället skulle »insmälta altarvinet i ett slags bröstsocker, format till ett hjärta med kors på», notis i *Ny Eckl. Tidskr.* 13 (1903), s. 288.

¹⁸ Om intinktion hänvisade Ullman till Augusti 1826, s. 396 och 409. Jfr Jungmann 1948, s. 466f. Till frågan om särkalkar ur liturgisk synpunkt, se Hedberg 1952.

¹⁹ Varför Ullman menar att den konsekrerade oblaten skall benämnas *hostia* motiverar han i *Liturgik* II:1:75n. Till ordets historia, se Jungmann 1948, s. 44.

²⁰ StrDP 2/3 1904, § 20, s. 99–105, StrDA.

Ullman således teologiskt-teoretiskt. Vilken var grunden för kyrkans nuvarande ordning? Hur var den principiellt motiverad? Skulle en föreslagen yttre ändring tydligare uttrycka gudstjänsthandlingens 'inre' och alltså liturgins högtidlighetsprincip på så sätt bättre komma till uttryck? När han i det här refererade fallet besvarade den sistnämnda frågan med nej måste han också avvisa det konkreta förslag till förändringar som framkommit. De saknade övertygande teologisk motivering och var alltså främmande för kyrkans sakramentsförvaltning. Detta innebar emellertid inte att han tog lätt på det grundläggande problem, som var orsaken till det konkreta ändringsförslaget. Också brist på renlighet och hygien stod i strid mot 'högtidligheten'. Kritiken måste tas på allvar. Hur Ullman menade att saken skulle lösas, skall vi nu i korthet uppehålla oss vid.

I det kungl. cirkulär, som blev följden av riksdagsbeslutet, konstaterades å ena sidan, att något hinder inte förelåg för att använda en »an-norlunda beskaffad kalk än den nu vanligen brukliga», men inskräptes kravet på noggrann renlighet. Domkapitlen anmodades att utfärda bestämmelser för hur det sistnämnda kravet skulle efterlevas.²¹ I samband med att det kungl. cirkuläret intogs i Strängnäs domkapitels cirkulär utsände Ullman en särskild skrivelse till stiftets prästerskap, vari han gav anvisningar om hur bestämmelserna skulle efterlevas. Idén om mekaniska nattvardskalkar tillbakavisades; de gav ett »konstlat, arrangerat» intryck och verkade störande på aktens helighet. Ullman anknöt i stället till hävdvunna liturgiska bruk. Han föreslog att duklagens storlek skulle begränsas till ca 10–12 kommunikanter och vinmängden i kalken inskränkas med hänsyn härtill. Det var angeläget att kalken vreds ett stycke mellan varje kommunikant och att den torkades med ett purifikatorium. Efter varje duklag skulle det vin som ev. blivit över hållas i en särskild s.k. »altarskål». Ett sådant förfarande stod inte i strid med Ullmans konsekrationsteologi. Med vatten från en »gjutkanna» skulle kalken därefter sköljas och torkas med en ren linneduk. Även prästens händer skulle rengöras. Altarskålen och gjutkannen skulle vara av metall (inte glas eller porslin) och ha en både »tjänlig och värdig form». Purifikatorier skulle finnas i tillräcklig mängd; Ullman avsåg uppenbarligen att de skulle bytas för varje duklag. Prästen skulle utföra sköljningarna med den »stilla värdighet och jämvikt», som även i övrigt skulle präglå liturgins rörelser och åtbörder. Det skulle ingå i tjänstgöringen för kyrkvårdar, kyrkväktare eller klockare att finnas till hands för att biträda prästen med rent vatten i kannan. I sin argumente-

²¹ KC 31/12 1904, tryckt i StrDC 2/1905.

ring emot en förändring av distributionssättet men för en ökad renlighet anknöt Ullman till den gamla ablutionsriten, som syftade till att avlägsna *consecrata* från kalk, patén och prästens fingrar. Att skölja och rengöra nattvardskärlen och prästens händer vid altaret var, påpekade Ullman, varken anstötligt eller profanerande. Det hade inte endast en praktisk nytta utan också en symbolisk innebörd, var »urgammal liturgisk ritus i kristenheten» och härstammade från Gamla testamentets tempeltjänst. »Det *rena vattnet* och det *rena linnet*» hörde därför av gammal tradition till altarets utrustning.²²

För förståelsen av hur Ullman uppfattade högtidlighetsprincipen är hans här återgivna inställning av intresse. Det var angeläget för honom att nattvardsvinet distribuerades på ett rent och snyggt sätt. Han avvisade de olika konstlade metoder som föreslagits. Att prästen på ett stilla och värdigt sätt rengjorde nattvardskalken mellan duklagen kom däremot uppenbarligen inte i strid mot högtidlighetsprincipen. Detta bruk underströk i stället hur kalkens och vinets renhet skulle korrespondera med sakramentets andliga innehåll. Sköljningen, den rena kalken och det obemängda vinet hade »symbolisk innebörd». Sakramentets inre 'renhet' och andligt läkande verkan måste ha sin motsvarighet i en yttre renlighet och hygien. Ullman var medveten om att kritik kunde framföras mot den praxis han föreslog. Men liturgisk 'högtidlighet' innebar inte detsamma som 'stelhet', 'gravitetiskhet' och hindrade inte en så konkret och praktisk åtgärd som sköljning av kalken och vad som kunde uppfattas som blaskande med vatten. Det av Ullman föreslagna bruket tjänade tvärtom 'högtidligheten', eftersom det syftade till att bringa det yttre i överensstämmelse med det inre.

Ytterligare ett exempel skall nämnas, där Ullman föreslog en konkret reform som tydligare än tidigare skulle markera liturgins 'högtidlighet'.

Från att ha tillhört den prästerliga vardagsdräkten hade prästkappan under 1700- och 1800-talen övergått till att bli ett liturgiskt plagg. Under 1600-talet hade prästkappan, *cappa clausa*, fungerat som en nutida överrock, som knäppt framtill. Mot slutet av 1700-talet förändrades dess utseende. Genom det franska inflytandet på det svenska kulturlivet vid denna tid blev den, under intryck av den franska abbekappan, allt smalare. Den upphörde att fungera som klädesplagg i egentlig mening och förminskades successivt till att slutligen endast vara ett smalt, veckat band, som hängde ned från prästens rygg och släpade i marken. Det är denna typ av kappas som respektlöst men beskrivande

²² Ullman i bilaga till StrDC 2/1905. Prästerna borde sätta sig i förbindelse med biskopen eller konsistorieamanuensen för inköp av gjutkanna och altarskål.

kallats »rättsvansmodellen».²³ Tydligtvis gjorde den också i sin samtid ett egendomligt och löjeväckande intryck. I *Liturgik* hade Ullman framfört kritik mot dess utseende.²⁴

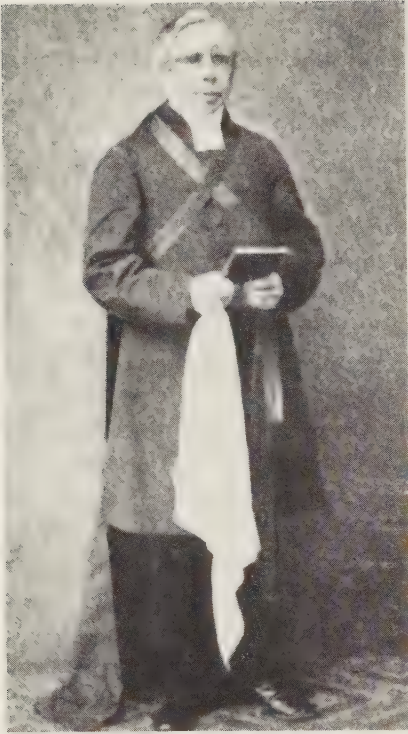
1898 uppstod bland det svenska prästerskapet en livlig debatt om prästräkten. Den föranleddes av att Oscar Quensel i *Kyrklig Tidskrift* i en historisk undersökning om prästelvans och prästkappans historia föreslagit en återgång till en äldre modell av prästkappa. Quensel gjorde gällande att prästkappan utvecklats ur en reformationstida s.k. lutherrock, ett påstående som emellertid senare vederlagts av Edvard Rodhe, när denne påvisade utvecklingen från *cappa clausa*.²⁵

Ullman anknöt för sitt bestämda syfte omedelbart till Quensels artikel. I *Kyrklig Tidskrift* föreslog han radikalt att prästkappan i dess nuvarande form skulle avskaffas. Det var fråga om ett »tillfälligt fantasimode», som fått sin form under neologin. Den saknade kyrklig hävd, var opraktisk, hälsovådlig och ful. Prästen uppträdde, skrev Ullman, iklädd ett besynnerligt draperi, som med orimlig längd släpade efter honom och som därigenom inte bara smutsades ned utan också hindrade dem

²³ Om den svenska prästkappans historia, se Rodhe 1936 och Stolt 1964, s. 14–20. En översiktlig illustration till prästräkts utveckling ges genom den kronologiska framställningen hos von Malmberg 1978: *cappa clausa* s. 120 (porträtt av K. Flodin 1707), den smala 1800-talsmodellen a.a., s. 219 (porträtt av J.P. Kullman 1853). Den här (efter Pleijel 1951, vid s. 144) återgivna bilden föreställer A. Simson iförd prästkappa av den kritiserade modellen och med handkläde; att bära det sistnämnda plagget var enligt Ullman, *Liturgik* I:80n, »ett sällsamt bruk, som saknar all förnuftig grund». Till Simsons biografi och pastoralvård må här hänvisas till den mycket positiva skildringen av Ullman 1901b. Om handklädes historia, se Pleijel 1948, jfr Edsman 1950; cf. typisk bild i *Julhälsningar* 74 (1984), s. 12. Den siste i Strängnäs stift som brukade sådant synes vara kontraktsprosten L.A. Sjöholm i Eskilstuna, död 1931 (Zetterquist 1936, s. 176). Om dess bruk som relik ända in på 1970-talet, se Rydeman 1984, s. 38.

²⁴ *Liturgik* I:80n.

²⁵ Quensel 1898 föreslog en återgång till en kappa av den typ Schartau bär på Holmbergssons berömda porträtt, avbildat hos Rodhe 1936, fig. 3, cf. von Malmberg 1978, s. 247. Prästerskapets debatt om sin dräkt, se t.ex. insändare i *Ny Ekl. Tidskr.* 8 (1898), s. 237, 255, 261, 269, 282, 336; i *KoS* 3 (1898), s. 213, 219, 225, 232, 233, 243. *KoS* publicerade Quensels och senare även Ullmans artiklar i TT i deras helhet. Sedan någon debattör föreslagit kappans och elvans avskaffande och att ett *pectorale*-kors skulle införas även för andra än biskopar, övergick debatten snabbt till att huvudsakligen handla om ett sådant kors med vidhängande kedja, dess utseende, form och material (guld, silver eller ben) för prostar och präster i olika tjänsteställning. Ett silverkors som »tjänlig gradbeteckning» hade av Bjurbäck 1831, s. 27 föreslagits att ersätta prästkappan och kragen. Saken hade diskuterats i prästeståndet 1834, då en motionär föreslog att elvan skulle ersättas med »ett vitt kors av silver eller annan metall, efter råd och lägenhet, ungefärligen lika högt som kragen nu sitter» (Prästest. prot. 1834, 2, s. 53f.). Ståndet beslöt hos Kungl. Maj:t anhålla om att få anlägga ett silverkors att brukas utom tjänsten då prästen visade sig utan krage. Anhållan avlogs. (Prästest. prot. 8, 1834 s. 512, 13, 182ff.)



Den under 1800-talet brukliga, mycket smala prästkappan och det s.k. handklädet (l.v.) motsvarade inte Ullmans krav på liturgisk 'högtidlighet'. Kappan borde ersättas av en mera 'högtidlig' modell (t.h.) som anknöt till den tyska lutherrocken.

som gick efter honom i en procession. Bar han, som brukligt var, kappans släp på armen, blev han handikappad genom att den arm som då användes för detta blev »nästan uteslutande tagen i beslag som klädhängare». Prästen blev tafatt, stel och rådlös i uppträdandet.²⁶ Prästkappan fungerade inte heller som ett klädesplagg, som skyddade mot kylan i kyrkorna. Den täckte endast »en ringa del av ryggen (utefter

²⁶ Ullman 1898b. Cf. illustrationer t.ex. hos Jansson 1950, s. 348, Göransson 1959, s. 66, Carlquist 1985, s. 97, *Julhälsningar* 74 (1984), s. 10.

ryggraden)», men varken axlarna eller kroppens framsida. Eftersom den släpade i marken var den dessutom alltid smutsig.²⁷

Att prästkappan i rådande utformning inte fann nåd för Ullmans ögon är inte förvånansvärt. Det var, sade han, fråga om ett tygstycke, lika oformligt långt som smalt, varken en rock eller en kappa eller ett plagg överhuvud taget, utan ett slags förkläde, fastbundet med långa fladdrande band, »ett slags underligt bihang eller – *sit venia verbo!* – ett slags släpande svans utan varje tillstymmelse till förnuftig mening, utan att på ringaste vis motsvara syftemålet med en tjänstedräkt». Här finns den teologiska motiveringen till Ullmans kritik. Prästkappan hade under 1800-talet förändrats till något smaklöst, meningslöst och löjeväckande, i alla avseenden otillfredsställande och ändamålsvidrigt.²⁸ Det var ett yttre ting som saknade 'inre' motsvarighet, ett oliturgiskt plagg, utan 'högtidlighet'.

Prästens dräkt måste nämligen enligt Ullmans uppfattning vara så utformad, att den ledde tankarna bort från prästens person och till hans heliga ämbete och dess utförande i församlingen. Den skulle ge honom den »tilltalande värdighet», som hans person eljest kanske saknade.²⁹ Om prästens yttre apparition och uppträdande gjorde ett bisarrt eller »vidunderligt» intryck på åhörarna ledde detta till att dessa fick samma uppfattning om hans ämbete och om det heliga självt. En »högtidligt skön gudstjänst» skulle så tydligt som möjligt »avspegla» detta samband mellan det yttre och det inre.³⁰

Med anknytning till vad Quensel föreslagit menade Ullman att den gängse prästkappan skulle avskaffas. Att göra den bredare och vidare föreföll honom inte vara någon lösning, den förblev ett »draperi». När nu Svenska kyrkan genom 1894 års kyrkohandbok och även 1878 års katekesutveckling hade rensat ut »neologiens missbildningar» var det dags att göra det samma vad gällde den prästerliga dräkten. »'Neologi-ens prästkappa'» borde ersättas med en verklig ämbetskappa, formad i anslutning till vad Quensel och Ullman funnit vara svensk 1600- och 1700-talstradition och till den tyska s.k. lutherrocken; i sistnämnda

²⁷ »Man giv blott akt, när en präst, försedd med sitt ryggsdraperi, skrider fram igenom en kyrka, vars golv kanske ej på flera månader blivit fejat – vi tänka särskilt på våra dess värre mestadels så dammuppfyllda lantkyrkor (ja även i stadskyrkorna är det ofta nog ej beställt) – man akte på hans framfärd, helst när solen skiner där han går fram, och man skall, ej utan häpnad, få se vilka virvlande moln av damm, ej osannolikt fyllda av oräkneliga smittoförande mikrober eller andra skadliga ämnen, hans släpande ämbetsdräkt framkallar till obehag, ja till fara både för honom själv och för dem, som befinna sig i närheten av hans väg!», Ullman 1898b, s. 379.

²⁸ Ullman 1898b, s. 380f. Samma kritik återkommer i *Liturgik* ³ I:85f.

²⁹ Ullman 1898b, s. 380.

³⁰ *Liturgik* I:51b.

avseende skulle en förändring av dräkten markera enheten mellan svensk och tysk lutherdom. I *Kyrklig Tidskrift* gav han en detaljerad beskrivning på hur detta nya plagg skulle kunna vara utformat. Det var fråga om en fotsid kappa, skuren i axlarna och ryggen, öppen fram, men som täckte bröstpartiet. Genom långa sprund på vardera sidan kunde prästen »fritt och obesvärat» röra armarna. Kappan hade sytts upp i åtminstone ett exemplar och tidskriftens läsare fick också i bild se hur den tog sig ut. Ännu 1902 verkade Ullman för att en liturgisk dräkt av detta slag skulle införas och tog upp saken till diskussion i samband med biskopsmötet 1902.³¹ Något gehör för sina idéer fick han emellertid inte på denna punkt.

Det är här inte anledning att gå in på de konfektionstekniska detaljerna. Det skall endast konstateras hur den av Ullman föreslagna dräkten motsvarade de krav han ställde på 'högtidlighet'. Det var fråga om en verklig kappa eller rock, som fullgjorde sin omedelbara funktion som klädesplagg och anknöt till en äldre tradition i kyrkan. Samtidigt gav den en prägel av allvar och solennitet åt den som bar den; härigenom markerades prästämbetets 'inre' funktion i liturgin. Den uppfyllde de krav Ullman ställde på 'högtidlighet'.

Med exempel från sakramentsförvaltningen och prästens liturgiska dräkt har vi här sett hur Ullman reagerade och krävde förändringar för att ge 'högtidligheten' uttryck. I det förstnämnda fallet meddelades sakramentens 'inre' nåd på ett 'yttre' ovärdigt sätt. Den dräkt som Ullman kallade »neologiens prästkappa» var ett 'yttre' ämbetsstecken som förändrats på ett sådant sätt att det förlorat möjligheten att på ett adekvat sätt uttrycka ett 'inre' innehåll.

d) Prästens liturgiska aktion

Av Ullmans agerande för en förändring av prästkappan har framgått hur han tillmätte prästens yttre framträdande och aktion i gudstjänsten teologiskt motiverad betydelse. I *Liturgik* hade han klart sagt ifrån att »en vårdslöst och slentrianmässigt utförd altartjänst» innebar ett

³¹ Se härtil C.H. Rundgren, ms *Hågkomster* bd 37, s. 4330, T1 fh:37, UUB; för påpekande härom tackar jag doc. Bengt Stolt. Någon anteckning i BM:s protokoll finns inte. Som bilaga därtill är emellertid fogat ett ex. av Ullmans uppsats i KT jämte en reklambroschyr med lutherrockar från firman Franz Reinecke i Hannover, BMProt 1902, bil., BMA. J.H. Thomander hade tidigare sökt lansera en liknande typ av prästkappa, Algård 1924, s. 306. Till lutherrockens utveckling i Bayern, se Simon 1965, i sht, s. 56–59.

»vårdslösande av högtidligheten» och lade hinder i vägen för »gudstjänstens ändamål». Likaså bidrog prästers entoniga, torra eller sömnaktiga predikoton endast till att dölja vad som borde vara predikans egentliga innehåll. Genom sitt »bisarra och vidunderliga uppträdande» kunde präster ge anledning för åhörarna att förlöjliga det heliga. Gudstjänsten skulle i stället på allt sätt »avspegla sitt vördnadsväckande harmoniska väsen» och verka »stödjande och lyftande för församlingsmedlemmarnes gemensamma andakt och tillbedjan». Då var den också evangeliserande och väckande på dem som stod främmande för kyrkans tro.¹ Det yttre måste korrespondera med det inre; när så skedde var gudstjänsten alltså 'högtidlig' i den teologiska mening Ullman lade in i ordet.

Prästen skulle genom sin liturgiska aktion medverka till att 'högtidligheten' markerades. Med några exempel skall vi nu belysa hur Ullman menade att detta skulle ske. I samband med införandet av HB 1894 var »prästens liturgiska kroppsställning» föremål för debatt.

Enligt rådande liturgisk praxis föll prästen vid *Confiteor* på knä inte vid altaret, utan vid altarringen, vänd mot församlingen och således med ryggen mot altaret. En enkel knäfallspall fanns för detta ändamål vid altarringens insida. Någon bestämmelse om att det skulle gå till på detta sätt fanns inte i kyrkohandboken. HB 1811 stadgade endast själva faktum: »Här faller prästen tillika med församlingen på knä och beder».²

Redan i den första upplagan av *Liturgik* hade Ullman signalerat att han ansåg denna prästerliga sedvana vara oliturgisk. I avsnittet om »Den kyrkliga församlingsgudstjänstens normala konstruktion» skrev han, utan att ytterligare breda ut sig om saken, att i högmässan skulle förekomma »ett *Confiteor* vilket han [*scil.* prästen] nu vänd mot altaret i hela församlingens namn uttalar».³ I HBFF 1892 och 1893 var i konsekvens härmed i rubriken före *Confiteor* infört en parentes om att prästen skulle bedja »vänd mot altaret»; i HBF 1893 var till följd av remissutfallet en fotnot tillagd som medgav att akustiska skäl kunde sanktionera att prästen alltfört var vänd mot församlingen.⁴

En förändring av det liturgiska bruket vid syndabekännelsen var emellertid svår att acceptera för kyrkomötet. På förslag av det prästerliga utskottet beslöt KM 1893, att någon förändring av dess ordalydelse

¹ *Liturgik* I:52.

² HB 1811.

³ *Liturgik* II:2:117.

⁴ HBF 1892, s. 13 HBF 1893, s. 9.

och »anordningen för dess uppläsande» inte skulle vidtagas; texten i HB 1811 kvarstod oförändrad i HB 1894.⁵

Som Helander och Eckerdal i sina undersökningar visat uppstod därmed ett liturgiskt oklart läge. Var det tillåtet eller förbjudet att läsa syndabekännelsen mot altaret? Det svenska prästerskapet krävde ett entydigt svar på den frågan. När HB 1894 skulle tas i bruk fylldes de prästerliga tidningarna snabbt med inlägg i saken. Hur skulle kyrkomötesbeslutet tolkas?⁶

Ullman, *primus motor* i kyrkohandbokskommittén, utgav hösten 1894 en liten populärt hållen skrift, *Svenska kyrkans högmässa i dess nya skick, belyst till församlingarnas tjänst*, där han presenterade och förklarade den nya gudstjänstordningen.⁷ I en artikel i *Vårt Land* tog han till pennen över ämnet »Något om de yttre åtbörderna vid gudstjänsten». Hans inlägg är av intresse, när hans uppfattning om gudstjänstens 'högtidlighet' skall klarläggas. Han redovisade sin uppfattning varför prästen skulle böja knä vänd mot altaret och inte mot församlingen. Argumenteringen var djupt rotad i hans uppfattning om liturgins teologi. Inledningsvis slog han fast hur det föreligger ett allmänt samband mellan det yttre och den inre; han hänvisade därvid till 1 Kor. 11 och 14. Det var den osunda andligheten som gjort gemensam sak med rationalismen i sin kritik av gudstjänstens yttre. Gudstjänsten är sade han, ett 'högtidligt' möte mellan Gud och församlingen. Prästen har däri en dubbel uppgift; han är både Guds tjänare gentemot församlingen och församlingens tjänare och redskap inför Gud. Denna dubbla uppgift måste få ett åskådligt yttre uttryck. Det sker genom en yttre, fysisk markering hos prästen, genom hans »kroppsställning». När han fungerar som församlingens redskap och »mun» och bär fram dess »andaktsoffer», bön, tillbedjan och lovsång, skulle han vara vänd åt samma håll som församlingen, alltså mot altaret (endast akustiska svårigheter kunde medge undantag dels för bön från predikstolen dels om det i mycket stora kyrkor inte gick att uppfatta vad prästen sade, när han var vänd mot altaret). Samma skäl motiverade f.ö. Ullmans uppfattning att den allmänna kyrkobönen borde förrättas från altaret och inte från predikstolen.⁸ När prästen däremot, »hälsande, välsignande, utdelande Herrens ord och sakrament», handlar å Guds vägnar skulle han stå vänd mot församlingen, som då är mottagande part. Vad det omdis-

⁵ KM 1893, prästerl. utsk. bet.

⁶ Helander 1939, s. 270, jfr Eckerdal 1970, s. 86ff.

⁷ Ullman 1894a, s. 6f. Ett kapitel här hade tidigare samma år varit publicerat i TKTB, Ullman 1894c. Ullman 1894a utkom snabbt i en andra upplaga.

⁸ Om allmänna kyrkobönen, se *Liturgi* II:1:111, Ullman 1894a, s. 57–60, Ullman 1894e, s. 2. Cf. Höfling 1837, s. 62, 72, som förordade samma förändring.

kuterade förhållandet vid *Confiteor* beträffar, konstaterade han hur prästen därunder gemensamt med församlingen bekände sina synder. Det förelåg en principiell skillnad mellan syndabekännelsen i högmässan och i det allmänna skriftermålet. I det senare fallet var det fråga om gemensam bikt. Där skulle prästens läsning av syndabekännelsen uppfattas såsom ett förestående inför församlingen och han stod därvid naturligen vänd emot denna. HBFF 1892 och 1893 har följaktligen ingen rubrik om prästens liturgiska aktion vid syndabekännelsen i det allmänna skriftermålet.⁹ Vid *Confiteor* i högmässans inledning var det däremot annorlunda, då förenades prästen och församlingen i gemensam bön. Gemensamt skulle de vara vända mot altaret.

Att prästen skulle vara vänd åt olika håll under altartjänsten hade alltså för Ullman en teologisk betydelse. Kroppsriktningen bestämdes av huruvida momenten var sakramentala eller sakrificiella. I det förra fallet var prästen vänd mot församlingen, i det senare förenade han sig med denna och var, liksom den, vänd mot altaret.

Ett par dagar efter Ullmans artikel i *Vårt Land* gick Gottfrid Billing, nödtorftigt dold bakom bokstäverna G. B–g, i polemik mot vad signaturen U.L.U. framfört. Från flera håll kom inlägg i debatten, som huvudsakligen kom att röra sig kring den juridiska frågan om hur kyrkomötets beslut skulle tolkas och om prästen kunde vara vänd mot altaret vid *Confiteor* utan att därmed begå tjänstefel.¹⁰ Det är de liturgiteologiska argumenten som här intresserar oss – i det avseendet har den fortsatta debatten mycket litet att ge. Det var i sin första stora artikel som Ullman förklarade hur högtidlighetens grundsats fordrade en förändring av det liturgiska bruket på denna punkt. Hans argumentering var grundad i uppfattningen av relationen mellan yttre och inre och mellan *sacramentum* och *sacrificium*.

Ett annat exempel, där Ullmans strävan efter 'högtidlighet' tydliggjordes rörde också frågan om prästens knäfall vid altaret, men nu utifrån

⁹ Ullman i VL 15/10 1894. Om skriftermålet, se HBF 1892, s. 117, HBF 1893, s. 77.

¹⁰ Billing i VL 20/10 1894, Ullman i VL 24/10 1894, cf. Ullmans brev till Billing 24/10 1894, GBS, LUB. Cf. KM 1908, mot 3; prästerl. utsk. bet. 4, mom. 1, prot. s. 265–281. I brev till A.N. Sundberg några veckor senare ville Ullman att denne såsom kyrkans primas skulle göra ett auktoritativt uttalande i en del liturgiska frågor, som aktualiserades i den nya HB. Han bifogade ett utkast till hur denna »archiepiskopala anvisning» kunde utformas. Som första punkt angav han att prästen skulle vid *Confiteor* vara vänd mot altaret. Något uttalande från Sundberg kom aldrig, inom episkopatet var han inte *primas* utan *primus inter pares* och kunde inte ge anvisningar om förhållanden utanför ärkestiftet. Till stiftet hade han f.ö. utsänt sådana i UDC en månad tidigare. Däri var ingenting om knäfallet nämnt. Ullman till Sundberg 13/11 1894, G 298 e:295, UUB. Inte heller Ullman sände i StrDC ut några anvisningar om knäfallet; i en PM *Angående den nya kyrkohandboken* (Ullman 1894e) nöjde han sig med allmänna hänvisningar till sin folkskrift Ullman 1894a.

en motsatt aspekt mot den vi hittills behandlat.

Det var allmän praxis att den i gudstjänsten tjänstgörande prästen föll på knä vid altaret för kort enskild bön varje gång då han kom till eller skulle lämna detta. Så skedde alltså inte bara vid gudstjänstens början och slut, utan också före och efter predikan. När Ullman hade anledning att reflektera över denna sedvänja fann han, att de sistnämnda knäfallen var ett bruk som »lindrigast sagt» kunde sättas i fråga. Det borde avskaffas. Vad hade han för skäl för en sådan uppfattning?

Det fanns två anledningar till Ullmans kritik. Han pekade på den fara som låg nära till hands, att det ideliga knäböjandet blev »blott utvärtes sed och form, således ett tomt och osant sken». Den yttre liturgiska aktionen hade i sådant fall inte en inre, andlig motsvarighet. Det var då alltså inte längre fråga om ett 'högtidligt' handlande. Å andra sidan var det en naturlig sak, att »en präst med rätt sinne» var »i bedjande stämning» under hela gudstjänsten. Därvid behövde han emellertid inte låta sin privata bön demonstreras för församlingen med knäfall nu och då.¹¹ Det var således nödvändigt att skilja mellan prästens privata andakt och hans ämbetsfunktion i gudstjänsten. Det var endast i den senare funktionen som hans agerande kunde motiveras liturgiskt. Ur denna aspekt stötte således det kritiserade knäfallet på kritik. Det hade ingen liturgiskt motiverad plats i gudstjänsten.

Också de liturgiska gesterna uppfattade Ullman som uttryck för denna liturgiska 'högtidlighet'. Vid de liturgiska handlingar som innehöll någon form av välsignelse borde handpåläggning förekomma, så t.ex. vid dopet, konfirmationen, absolutionen och prästvigningen. Handpåläggningen blir där ritens *materia*. Vid konsekrationen borde prästen lyfta högra handen över elementen; vid välsignelsen borde han lyfta båda händerna över församlingen.

Ullman konstaterade hur korstecknet vid dopet, konsekrationen och välsignelsen hade behållits inom största delen av lutherdomen, men försvunnit ur Svenska kyrkans liturgi. Det fanns anledning att beklaga detta. Framför allt var han angelägen om att korstecknet återinfördes vid dopet. I *Liturgik* föreslog han att det skulle förekomma i anslutning till den inledande allokutionen. Prästen skulle därvid säga:

Tag det heliga korsets tecken på din panna och ditt bröst; bliv en god Jesu Kristi stridsman och bevarare dig Herren för den onde!¹²

Korstecknets 'högtidliga' funktion var därvid tydlig. Det var det materiella tecknet på signationens inre innehåll.

¹¹ *Liturgik* II:2:116n.

¹² *Liturgik* I:65, *Liturgik* II:1:78, *Liturgik* II:2:176, *Liturgik* II:2:199f., *Liturgik* II:2:218.

I förarbetena till HBF 1892 var man vid något tillfälle ense om att föreslå korstecknets återinförande vid dopet, men saken kom aldrig till utförande i det slutgiltiga förslaget.¹³

De anförda exemplen visar hur prästens yttre aktion också hade en teologisk funktion. Genom sitt beteende i liturgin skulle han understryka dess högtidlighet. Hans röst, hans gester, hans kroppsriktning och hans knäfall skulle vara underordnade det övergripande kravet, att liturgin så tydligt som möjligt skulle framställa sitt heliga innehåll.

¹³ Ullman noterade i brev till S.L. Bring 30/7 1889, SLBS LUB, från ett HBK-sammanträde att han om dopet »intet vidare annoterat än att vi skola söka återfå korsbeteckningen [...]». Detta har ej observerats av Kjöllerström 1950, s. 300.

IV

Avslutning

14. Återblick

Undersökningen av liturgins teologi hos U.L. Ullman är nu fullbordad. Framställningen har skildrat hur han uppfattade liturgins teologiska egenart och dess funktion och konkreta uttryck i kyrkans liv. Det har visat sig hur hans systematisk-teologiska uppfattning utgör grunden och förutsättningen för liturgiteologin. Teori och praktik, det andliga och det fysiska, det inre och det yttre, hänger oundgängligen samman.

Genom att anföra konkreta exempel från det kyrkliga vardagslivets enskildheter har vi påvisat hur Ullman sökte genomföra sitt program också på lokalplanet. När han drev sin bestämda linje i en kyrkohandboksfråga, eller vid visitationerna ute i sitt stift gav råd eller direkta uppmaningar till förändringar eller förbättringar, var det inte fråga om tillfälliga tankar eller plötsligt påkomna idéer om hur man skulle kunna göra eller bete sig. Förändringar och nyheter på gudstjänstlivets område hade för honom inget egenvärde. Drivkraften i Ullmans liturgiska förnyelseverksamhet var en ständig strävan efter att allt tydligare manifesteras kyrkans väsen och kallelse. Liturgin skall uttrycka kyrkans tro.

Till Ullmans betonande av hur gudstjänstens liturgiska uttrycksformer skall vara ett kongenialt uttryck för kyrkans uppfattning om sig själv har vi ständigt återkommit. Det är helt främmande för honom, att den självförståelsen skulle kunna hämta sin näring och sina impulser från annat håll än uppenbarelsen, Guds *sacramentum*. Vi har i framställningen också kunnat lägga märke till hur han uppfattade liturgin som en egen kategori bland mänskliga uttrycksformer, inte utbytbar mot något annat förhållings- eller framställningssätt. Liturgins riktning mot och närvarandegörande av det transcendentala och metafysiska gör den unik. Genom Kristus manifesteras där Guds och skapelsens möte. Den jordiska kyrkan samlas på ett synligt sätt inför sin Herre för att lyssna till honom, bedja till honom, lovsjunga honom och ta emot honom i sakramentet.

När Ullman teologiskt skall söka förstå och beskriva gudstjänstens väsen och gestaltning gör han detta i polära kategorier. Det är hela tiden fråga om ett *både-och*. Hur grundläggande detta betraktelsesätt är, har framgått redan av kapitelrubrikerna i bokens första huvuddel, avd. II. Kyr-

kan är en Guds gåva, en organism i balans och jämvikt som lever i dynamiken mellan friheten och nödvändigheten och är både synlig och osynlig. Kyrkan – dess nådemedel, ämbete och gudstjänst – har en yttre och en inre sida. Mötet mellan Gud och kyrkan realiseras i mötet mellan *sacramentum* och *sacrificium*, mellan Guds ord och gåva i nådemedlen och kyrkans svar i bön, bekännelse och lovsång. Ingen av polerna går att avlägsna utan att hela sammanhanget trasas sönder. Inte heller är det möjligt att beskriva en 'rätt' liturgi genom att renodla eller ensidigt driva endast en eller ett par av Ullmans i bokens senare huvuddel, avd. III, nämnda »grundsatser». Tillsammans bildar dessa en helhet och en enhet, de är endast olika aspekter av den liturgi han såg som ideal.

Dubbelheten och syntesen återkommer i olika sammanhang i Ullmans liturgiska program. Tydligast markeras det genom de olika funktionerna i liturgin, i dialogen och samverkan mellan liturg och församling, mellan det särskilda prästämbetet och de troendes allmänna prästadöme. Också kyrkoåret är uppbyggt av ett dynamiskt förhållande, mellan Herrens år och kyrkans år och mellan de olika »hälfterna». Föreningen mellan högmässans *ordinarium* och dess kyrkoårsbundna *proprium* skänker genom sina fasta partier och sin omväxling av böner, texter, färger och musik på en gång både stabilitet och flexibilitet. Likaså understryker det mångskiftande gudstjänstliv Ullman eftersträfvade dynamiken mellan den regelbundet återkommande högmässan och de särskilt anordnade bigudstjänsterna.

Att församlingens högmässa skall vara en gudstjänst där både Ord och sakrament förekommer har vi utförligt diskuterat. Den lokala församlingsgudstjänsten står inställd i ett vidare sammanhang i tid och rum: den är både lokal och världsvid, både tidslig och evig. Mötet mellan Gud och kyrkan skulle åskådliggöras genom kyrkoarkitekturens spänning mellan kor och långhus; på gränsen var predikstolen placerad, den på en gång sakramental och sakrificiella predikans ort. Altare och predikstol markerade sinsemellan högmässans *både-och*, jämvikten mellan nådemedlen Ord och nattvard. Det är denna polära, allomfattande gudstjänst som är allt kyrkolivs höjdpunkt och centrum.

Den djupaste grunden till detta *både-och* finner Ullman i inkarnationen. Gud kommer sin skapade värld och sin mänsklighet till mötes för att återupprätta den och för att möjliggöra dess bestämmelse att lovsjunga honom i tiden och i evigheten. Kristus är både Gud och människa, i sin person sammanfattar och fullgör han det stora *sacramentum* och det eviga *sacrificium*. Han kommer i världen för att offra sig själv och därmed möjliggöra kyrkans lovsång och tillbedjan. Detta är en grundtanke hos Ullman och själva centrum i hans liturgiuppfattning. Men

inkarnationens *hur* är ett mysterium och dess *att* åtkomligt endast för tron. Så förblir för Ullman liturgins djupaste *hur* en Guds hemlighet. *Att* kyrkans möte med Gud sker i liturgin, det förvissar honom hans andliga erfarenhet om: Gud kommer kyrkan till mötes och kyrkan stämmer upp sitt *Gloria in excelsis Deo!*

Die Theologie der Liturgie bei U.L. Ullman

I. Einleitung

Kap. 1. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde das Gottesdienstleben der Schwedischen Kirche einer Restauration und Erneuerung unterzogen. Führend in diesem Prozess war der Bischof der Diözese Strängnäs, Uddo Lechard Ullman (1837–1930). Er hatte in den 1860er Jahren an der theologischen Fakultät der Universität Erlangen studiert und war von deren führenden Persönlichkeiten, vor allem Theodosius Harnack und Gottfried Thomasius, entscheidend beeinflusst worden. Ullman ist der wichtigste Vertreter der sog. Erlanger Theologie in Schweden.

Nicht zuletzt durch seine weit verbreitete, vornehmlich für die Pfarrerausbildung bestimmte, umfangreiche Arbeit *Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden* (Evangelisch lutherische Liturgik unter besonderer Berücksichtigung der in der Schwedischen Kirche herrschenden Verhältnisse) (I–II:2, 1874–85; mehrere Auflagen) sowie seine Rolle als führende Gestalt u.a. in dem Komitee, das die Agende (*kyrkohandboken*) ausarbeitete, die 1894 für die Schwedische Kirche angenommen wurde um die ältere, stark von der Theologie der Aufklärung geprägte Agende von 1811 zu ersetzen, übte U.L. Ullman einen grossen Einfluss auf weite Kreise des schwedischen kirchlichen Lebens aus. Er wirkte als Bindeglied zwischen schwedischem und konfessionell bewusstem deutschen Luthertum.

Das vorliegende Buch untersucht Ullmans theologische Grundkonzeption und zeigt auf, wie dieselbe in seiner liturgischen Erneuerungsarbeit zum Ausdruck kam. Auch beleuchtet es den Zusammenhang zwischen Theologie und Praxis der Liturgie.

Kap. 2 schildert die Standpunkte einiger repräsentativer Vertreter deutscher konfessionell bewusster lutherischer Liturgik um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Unter den Erlanger Theologen werden Adolf von Harless, J.W.F. Höfling und vor allem Theodosius Harnack hervorgehoben, und ihr wissenschaftliches Wirken wird behandelt. Ferner wird die liturgische Arbeit Wilhelm Löhes und Theodor Kliefoths beschrieben.

In Kap. 3 werden einige Linien in der schwedischen liturgischen Entwicklung im 19. Jahrhundert skizziert. Die Agende von 1811 hatte einen Sieg des Rationalismus mit seinem Mangel an Verständnis für liturgische Tradition bedeutet. Im Vergleich zu der früheren Agende von 1693 und der späteren von 1894 nimmt sich die von 1811 sehr dürftig aus. Sie stiess auch bald auf Kritik. Vorschläge zu einer revidierten Agende wurden 1854 und 1855 vorgelegt; sie lassen einen deutlichen Einfluss von Seiten Kliefoths (vermittelt durch den späteren Bischof Professor E.G. Bring) spüren. Man wünschte sich einen aus *sacramenta* und *sacrificia* zusammengesetzten Gottesdienst. Eine neue Agende wurde jedoch erst 1894, und zwar durch Ullmans Mitwirkung, angenommen. Indes arbeitete man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach und nach eine Reihe Kapitel aus den Entwürfen der fünfziger Jahre in die geltende Agende ein. Der Hauptgottesdienst (*högmässan*) wurde jedoch nur in sehr geringem Umfang einer Revision unterzogen.

Kap. 4 enthält eine biographische Darstellung U.L. Ullmans. Als Vorbereitung zu einer philosophischen Dissertation in Ästhetik über den gotischen Kirchenbaustil (1863) unternahm Ullman 1860 eine Rundreise in Deutschland und besichtigte eine Anzahl gotischer Kathedralen (z.B. den Kölner Dom); auch besuchte er u.a. Ludwig Harms in Hermannsburg. Als er 1864 seine theologischen Studien beginnen wollte, entschloss er sich aus gesundheitlichen Gründen, sie in ein milderes Klima zu verlegen. Er begab sich nach Erlangen und verbrachte dort die Jahre 1864–66 und den Herbst 1872. In seinen Lebenserinnerungen vergleicht Ullman Erlangen mit „Wittenberg in den Tagen Luthers und Melanchthons“. Er wurde als erster Ausländer in den Vorstand des Theologischen Studentenvereins hineingewählt und trat u.a. dadurch in enge Beziehung zu den Professoren Frank, Hofmann, Delitzsch, Thomasius, Zezschwitz und vor allem Th. Harnack. Er besuchte Löhe in Neuendettelsau und hielt sich auch einige Zeit in Tübingen auf, um J.T. Beck zu hören. Nach Uppsala zurückgekehrt wurde Ullman Dozent für Praktische Theologie. 1871 gab er eine kritische Untersuchung des damals in Gebrauch befindlichen schwedischen Gesangbuchs von 1819 heraus; er war Mitglied des offiziellen Gesangbuchkomitees, und etliche von seinen Vorschlägen fanden später Berücksichtigung in dem als nächstem erscheinenden Gesangbuch von 1937. Als Dozent in Uppsala nahm er die Arbeit an dem oben erwähnten Buch *Liturgik* in Angriff. Dieses war etwas für schwedische Verhältnisse gänzlich Neues; es handelte sich dabei nicht um eine Zeremonienhistorik. Das Buch ist in vier Hauptabschnitte eingeteilt. Im ersten wird die allgemeine und

grundlegende Theorie des Kultus dargestellt; die Kapitel schildern dessen Ursprung, Begriff, Inhalt, Subjekt, Grundsätze und Berechtigung. Der zweite Hauptabschnitt befasst sich mit den äusseren Mitteln der Liturgie: Wort und Handlung, Kunst, Raum und Zeit. Die dritte Hauptabteilung hat die „Bestandteile“ des Kultus zum Gegenstand, d.h. die Bibellesung, die Predigt, die Sakramente, den Segen, die liturgische Ermahnung, das Bekenntnis, das Gebet, den Kirchengesang sowie die sog. solennen Aussagen. Erst im vierten und letzten Abschnitt werden „Die kirchlichen Kultakte“ behandelt; Ullman verfolgt deren historische Entwicklung und stellt abschliessend ihre „normale Konstruktion“ dar. Der Einfluss von Th. Harnacks Lehre und die Übereinstimmung mit dessen *Praktischer Theologie* (1877) sind auffallend. 1872 übernahm Ullman den Unterricht in Religion und Latein am Göteborger Gymnasium, gleichzeitig war er Mitglied des Domkapitels der Diözese und Gemeindepfarrer. 1877 erfolgt seine Ernennung zum Doktor der Theologie. Seitens der Universität Uppsala sowie auch der Augustana Synode in den USA versuchte man, ihn auf eine Professur für Praktische Theologie zu berufen; er wollte jedoch nicht in eine Universitätsstellung zurückkehren. 1889 wurde Ullman zum Bischof der Diözese Strängnäs in den Provinzen Södermanland und Närke in Mittelschweden ernannt. Dieses Amt bekleidete er 38 Jahre lang, bis er 1927 im Alter von 90 Jahren in den Ruhestand trat; er war der erste Bischof emeritus der Schwedischen Kirche. Bis in seine letzten Tage wirkte er als theologischer Verfasser und praktischer Liturgiker.

II. Die theologische Voraussetzungen der Liturgie

Diese Hauptabteilung behandelt die theoretischen Voraussetzungen von Ullmans praktisch-liturgischer Tätigkeit. Vier Begriffe von Wichtigkeit für das Verständnis seiner Liturgieauffassung werden hervorgehoben (die Ekklesiologie, die Gnadenmitteltheologie, die Amtsauffassung und die übergreifende Gottesdiensttheologie). Sie werden von einigen übergreifenden Problemkreisen seiner Theologie ausgehend analysiert (dem Organismusgedanken, dem Verhältnis Äusseres/Inneres und *sacramentum/sacrificium*).

Kap. 5 zeigt, von einer in der Romantik des 19. Jahrhunderts allgemein vorkommenden Deutung des Daseins als organisch ausgehend, dass Ullman sich einer im konfessionellen Luthertum üblichen Verbindung der Organologie der Romantik mit der biblischen Metapher von der

Kirche als *corpus Christi* anschliesst. Die Kirche ist ein theologischer Komplex, dessen einzelne Theile, die „Glieder“, nur mit dem Ganzen vereint möglich sind und in dem eine jede Einzelheit in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den anderen Teilen steht. Die Existenz und Aufgabe der Kirche lässt sich einzig in der Relation zu dem grossen Organismus der Menschheit erklären. Der Gottesdienst der örtlichen Gemeinde ist immer eine Manifestation der gesamten weltweiten Kirche (*corpus Christi*) und kann sich von diesem grösseren Ganzen nicht abschirmen. Ullmans Ekklesiologie ist von F.J. Stahl und Th. Kliefoth inspiriert. Die Sakramente haben die Aufgabe, die Grenzen der Kirche auszuweiten, in den Leib der Kirche einzubeziehen bsw. die Gemeinschaft und das organische Leben darin zu vertiefen. Ebenso ist das Wort Gottes, wenn es gelesen und ausgelegt wird, Gottes lebendige Anrede an den Menschen. Die Gnadenmittel gehen von Christus selbst aus, stehen in einem organischen Zusammenhang mit ihm, und er ist in ihnen aktiv wirksam. Das Wort wendet sich an das persönliche Leben des Menschen (hier *ego* genannt), und die Sakramente wenden sich an sein natürliches Leben (hier als *esse* bezeichnet), sagt Ullman; seine Anthropologie steht unter dem Einfluss von Hofmann, Delitzsch und Thomasius. Die Gnadenmittel werden im Auftrage Christi von dem von ihm gestifteten besonderen Priesteramt verwaltet. Dieses handelt in der Kirche und im Auftrag der ganzen Kirche; die Auffassung von der Kirche als organischer Grösse macht es Ullman unmöglich voraussetzen, dass die Gnadenmittel von jemand anderem verwaltet werden könnten als von dem, der zum Gnadenmittelamt ordiniert ist.

Kap. 6 behandelt Ullmans Sicht des Daseins, das er in zwei Sektoren aufteilt: eine endlich–sichtbar–materiell–äussere und eine dieser entgegengesetzte unendlich–unsichtbar–geistig–innere Sphäre. Die beiden Sektoren sind ihm zufolge synthetisch vereint. Er distanziert sich von einer pietistischen Ekklesiologie. In seiner Auffassung der Kirche als *corpus Christi* sieht er die Relation Äusseres/Inneres auf eine christologische Weise: Christus ist sowohl Gott wie Mensch mit der *communicatio idiomatum* der Wesenseigenschaften. Auf eine analoge Weise wird in der Kirche das Unendliche im Endlichen offenbart, und die Kirche ist zugleich sichtbar und unsichtbar. Ihre 'notwendige' Ausdrucksform ist der Gottesdienst. Dementsprechend wird durch die Einsetzungsworte das äussere Element der Sakramente mit der inneren, von Gott geschenkten sakramentalen Kraft vereinigt. Auch in bezug auf das Verständnis der göttlichen und menschlichen Seite der Bibel hat Ullman eine christologische Auffassung. Als Schüler von Thomasius war er anhängler einer kenotischen Christologie, und deren Deutungsmuster

prägt sein Bibelverständnis: die göttliche Seite der Bibel ist von Gott selbst freiwillig eingeschränkt worden, damit die Botschaft die Möglichkeit hat, in der endlichen Welt begriffen zu werden. Die Bibel ist zugleich göttlich und menschlich, und ihre Wesenseigenschaften lassen sich nicht voneinander trennen. Das Priesteramt, das die Gnadenmittel verwaltet, ist nicht nur ein äusserer Dienst in der Gemeinde, sondern auch ein inneres, göttliches Amt, im direkten Auftrag von Gott und mit Verantwortung vor ihm. Wenn der Geistliche das Amt ausübt, bilden das Äussere und das Innere eine Einheit.

Ullmans Auffassung von der Beziehung Äusseres/Inneres lässt sich gut in dem klassischen Satz *finitum capax infiniti* zusammenfassen. Es handelt sich um eine Synthese.

Kap. 7 verdeutlicht das grosse Gewicht, das Ullman auf die Begriffe *sacramentum/sacrificium* legt. Der Einfluss von Kliefoth ist hier deutlich. Den Ansatzpunkt bildet die Apologie des Augsburger Bekenntnisses. Das *sacramentum* ist das Primäre und die Voraussetzung für das *sacrificium*. Durch Christus ist es dem Menschen möglich, Gott zu begegnen, und in Christus werden beiden Pole vereinigt. Die Kirche ist Christi Leib, und dort geschieht heute die Begegnung. Im Gottesdienst findet sie ihren konkreten Ausdruck. Durch die Gnadenmittel und die Kirche begegnet Gott der Menschheit. In ihnen ist er das handelnde und wirksame Subjekt. Die Kirche wendet sich an Gott in Bekenntnis, Gebet und Lobgesang. Gottesdienst, Kultus, entsteht, wenn diese sakramentalen bzw. sakrifiziellen Faktoren zusammenwirken und sich begegnen. Der Geistliche steht dabei nicht als Mittler zwischen den beiden Polen, sondern ist abwechselnd einerseits derjenige, welcher im Auftrage Gottes die Gnadenmittel (*sacramenta*) für die Kirche verwaltet und andererseits derjenige, welcher vor Gott der Sprecher und Vertreter der Gemeinde im *sacrificium* ist. Den Mittlerauftrag hat Christus erfüllt. Der Gottesdienst ist Ullmans Definition nach die Begegnung von Gott und der Kirche. Sie wird gestaltet durch das *sacramentum* bzw. *sacrificium*. Es ist notwendig, dass die beiden Kategorien ihre grundlegenden Wesenseigenschaften beibehalten, aber nichtdestoweniger miteinander zusammenwirken. Ullman distanziert sich sowohl von einer kalvinistisch/zwinglianischen wie von einer römisch-katholischen Sakramentstheologie; auf beiden Seiten hatte man ihm zufolge das *sacramentum* entstellt und verändert. Das Luthertum hatte „die rechte Mitte“. Wenn Gott der Kirche im *sacramentum* begegnet, entsteht das *sacrificium* des Glaubens, der sich an ihn richtet. Es handelt sich immer um ein wechselseitiges Agieren, eine gegenseitige Beziehung, ein Geben und Nehmen.

Kap. 8 fasst vor dem Hintergrund des Voraufgegangenen die Prinzipien der Liturgie zusammen, die Ullman aufstellt. Den Gottesdienst definiert er als „die organisch geordnete, öffentliche und feierliche Handlung, in der und durch die die christlich-kirchliche Gemeinschaft, um sich zu Gottes Ehre selbst zu erbauen, ihr in Glauben und Liebe bestehendes Gemeinschaftsleben mit Gott in Jesus Christus ausübt“. Dieses findet seinen Ausdruck in fünf Grundsätzen: Wahrheit, Freiheit, Ordnung, Gemeinsamkeit und Feierlichkeit. Ullman hat für diese Strukturierung Eindrücke von einem entsprechenden Schema in Höllings *Liturgischem Urkundenbuch* (1854) und von Th. Harnack verarbeitet. Ein entscheidender Gedanke in Ullmans Liturgitheorie ist die Auffassung von der Kirche als einer 'Kollektivperson', als des im Gottesdienst handelnden Subjektes; der Gottesdienst lässt sich niemals isolieren oder privatisieren. Es ist die eine, heilige und allgemeine Kirche, die den Gottesdienst feiert. Darum 'stellt sie sich selbst dar', nach innen vertiefend und den Glauben festigend, nach aussen Zeugnis ablegend und missionierend. Es handelt sich um 'Erbauung'. Das Ziel des konkreten Gottesdienstes ist es indessen nicht, bloss 'erbaulich' zu sein; er ist vielmehr identisch mit der in der Schöpfung gegebenen Bestimmung der ganzen Menschheit, er soll den ewigen Gottesdienst im Himmel antizipieren. Um einen derartigen Lobgesang bereits in der sichtbaren, irdischen Kirche zu ermöglichen, ist Gott in Christus Mensch geworden. Sein grosses *sacramentum* in der Inkarnation zielt nach Ullmans Meinung letztlich und endlich auf jenes himmlische *sacrificium* der Kirche, das er in den Worten „*Deo gloria in excelsis*“ zusammenfasst.

III. Die konkrete Gestaltung der Liturgie

In diesem Hauptabschnitt geht die Disposition der Darstellung von den in Kap. 8 erwähnten Grundsätzen aus, die Ullman selbst in seinem Buch *Liturgik* dargelegt hat. Es wird untersucht, ob und wie sie in der Theorie verankert sind, die in Abteilung II vorgestellt wurde. Wie Ullman seine Grundsätze im Gottesdienstleben der Schwedischen Kirche zu verwirklichen suchte, wird an Beispielen gezeigt, die nicht nur seinem Wirken in der Reichskirche, sondern auch seiner Tätigkeit auf Diözesan- und Gemeindeebene entnommen werden.

Kap. 9 behandelt den Grundsatz der *Wahrheit*. Zunächst wird Ullmans Bemühung um die 'Volkstümlichkeit' der Liturgie erörtert. Der Ausdruck ist den Theorien J.G. von Herders und F.Th. von Vischers von

der volkstümlichen Kunst entlehnt. Die Kirche sollte in der künstlerischen Manifestation ihres Glaubens (Text, Ton, Bild) an die Gewohnheiten, Ziele, Interessen und Anschauungen des Volkes anknüpfen. Die Kunstformen, welche die Kirche im Gottesdienst verwendet, müssten die eigene Gottesanbetung des Volkes darstellen und ihr angepasst sein. Volkskunst und Kirchenkunst müssten miteinander verwachsen. Es gelte, die volkstümliche Kunst mit dem Glaubensinhalt der Kirche zu erfüllen. Als Beispiel für 'Volkstümlichkeit' nennt Ullman den Schatz an älteren lutherischen Chorälen, kritisiert dabei aber z.B. an F.G. Klopstock und dem grossen schwedischen Kircheliederdichter Erzbischof J.O. Wallin ihren Mangel an Volkstümlichkeit. Das Kirchenlied darf kein Selbstzweck für seinen Verfasser sein, sondern soll dem gemeinsamen Glauben der Kirche Ausdruck verleihen, aus der lebendigen Frömmigkeit der Kirche 'hervorgewachsen' sein. Eine rechte 'Volkstümlichkeit' verknüpfe den Volksorganismus und den Kirchenorganismus miteinander. Als Konsequenz seiner Auffassung bemühte sich Ullman um eine Rückkehr zu rhythmischen Chorälen in der Schwedischen Kirche und beteiligte sich an der Herausgabe eines Choralbuchentwurfs (1890). Er schlug auch vor, das Evangelienbuch zu einem sog. „Gemeindehandbuch“ umzugestalten nach dem Vorbild des anglikanischen *Common Prayer Book* oder Kliefoths und Luthardts *Allgemeines Gebetbuch* (1884). Wo eine rechte 'Volkstümlichkeit' vorliegt, wird der Gottesdienst „wahr“ meinte er.

Der Grundsatz der Wahrheit erforderte Ullman zufolge auch, das Abendmahl im sonntäglichen Hauptgottesdienst der Gemeinde zu begehen, man dürfe es nicht um des Wortes willen hintansetzen. In der Diözese Strängnäs, deren Bischof er war, wurde um jene Zeit das Abendmahl nur sehr selten gefeiert, und die Beteiligung war äusserst gering, auch war das Abendmahl in eine Reihe kirchenrechtlicher Bestimmungen eingebettet, die eine Veränderung beträchtlich erschwerten. Beide Gnadenmittel, das Wort und das Abendmahl, hatten seiner Ansicht nach die gleiche liturgische Dignität, obschon ihr Wirkungsbereich im Menschen unterschiedlich ist (*ego* bzw. *esse*). Wenn die Kirche ohne zwingenden Grund (ein solcher läge vor, falls kein Kommunikant anwesend sei) den Hauptgottesdienst ohne Abendmahl feiere, begrenze sie das Handeln Gottes und lasse sein *sacramentum* nicht vollwertig und 'wahr' zum Ausdruck kommen. Wo Wort und Sakrament nicht „immer wieder in Funktion“ seien, stagniere und faule das Kirchenleben und verliere seine „geistliche Produktionskraft“. Ullman ist jedoch zurückhaltend in seinen Forderungen nach konkreter und drastischer Veränderung der Praxis in seiner unkirchlichen und gespaltenen Diözese, in welcher der überwiegende Teil der Menschen ausserhalb der Hörweite

des Wortes stand. Wo dem schwedischen Geistlichen die Selbstkommunion gestattet ist, unterstützt Ullman dies.

Es sei notwendig, meint er, dass dem äusseren *sacrificium* im Gottesdienst eine innere Haltung der Teilnehmer entspreche. Ein deutliches Beispiel bildeten die Fragen und Antworten des Konfirmationsrituals. Die Kirche stellte darin theologisch und seelsorgerisch komplizierte und ethisch verpflichtende Fragen an die Kinder, welche diese dem Ritual nach im Chor bejahen sollten. Bei vielen, vielleicht den meisten, entspreche dieser äusserlichen Bejahung nach üblicher seelsorgerischer Erfahrung keine innere Überzeugung, meinte er. Die sakrifiziell gegebene Antwort sei ganz einfach nicht wahr. Ullman wollte daher dieses ganze Moment aus der Liturgie entfernen. Als dieser Vorschlag auf der Synode (*allmänna kyrkomötet*) kein Gehör fand, machte er sich daran, die Fragen in einer Weise umzuformulieren, dass sie ohne Gewissenskonflikt gestellt und beantwortet werden konnten. Es lag ihm daran, dass die Liturgie nicht so angeordnet war, dass sie als leeres Gerede aufgefasst wurde. Sollte dies der Fall sein, verstiesse sie offensichtlich gegen den Grundsatz der Wahrheit.

Kap. 10 behandelt den Grundsatz der *Freiheit*. Dabei handelt es sich nicht um 'Regellosigkeit' oder individuelle 'Spontaneität' oder dergleichen, das liefe dem Gedanken des Organismus zuwider. Als Beispiel für die 'Freiheit' in der Liturgie, der Ullman das Wort redete, nennt er das Kirchenjahr. Die Kirche solle selbst einen Wechsel zwischen bestimmten Alternativen von Gebeten und Texten regeln. Von Löhe hatte Ullman das Kirchenjahr und das Kalendarium zu schätzen gelernt. Das Kirchenjahr bestehe seiner Auffassung nach aus in einer organischen Folge geordneten Tagen, an denen die Kirche durch Christus und als sein Leib auf geistliche Weise noch einmal in Wort und Sakrament das Heilsmysterium vergegenwärtigt und sich aneignet. Von Th. Harnack angeregt, teilte Ullman das Kirchenjahr zum einen in ein Jahr des Herrn mit einer Oster- und Pfingsthälfte ein und zum anderen in ein Jahr der Kirche mit Gedenk- und Kasualtagen. Er ergriff die Initiative dazu, unter den Gedenktagen des schwedischen Kirchenjahres einen besonderen Reformationstag einzuführen. Ferner meinte er, die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres sollten durch Abwechslung in der Gottesdienstmusik ausgedrückt werden. Im Rahmen eines öffentlichen Auftrages mit einem Kirchenmusiker (John Morén) zusammen sog. liturgisch-musikalische Beilagen zur schwedischen Agenda herauszugeben, legte er 1914 einen Entwurf zu einem „Missale“ vor, in welchem die festgelegte Musik zum ersten Mal in bestimmten und durchdachten Gruppen für jeweils Weihnachten, Fastenzeit, Oster- und Pfingstzeit

sowie die Trinitatiszeit angeordnet war. Das Missale setzte sich in der Schwedischen Kirche rasch durch. Das Kirchenjahr sollte auch durch verschiedene Farben in der Paramentik markiert werden. Angeregt durch Löhes Erneuerung der Paramentik trug Ullman dazu bei, dass die liturgische Farbenskala Innozenz' III. in der Schwedischen Kirche zur allgemeinen und ausschliesslichen Praxis wurde. Als Bischof sorgte er dafür, dass Antependien und auch Kaseln (Messgewänder) für die Kirchen der Diözese angeschafft wurden.

Die Agende von 1811 gestattete keine liturgische Abwechslung und keine Alternativen im Hauptgottesdienst. Ullman sah darin eine liturgische Erstarrung und Gefährdung des kirchlichen Lebens; abgesehen von Liedern, Epistel, Evangelium und *collecta* war ein jeder Gottesdienst im Jahreslauf dem anderen stereotyp gleich. Ullman legte eine Reihe von Vorschlägen für einen kirchlich geregelten liturgischen Wechsel vor. Auf seine Initiative, aber gegen den Widerstand u.a. von Seiten des einflussreichen Bischofs Gottfrid Billing in Lund, wurde in die Agende ein besonderer Introitus für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres aufgenommen; Ullman wurde hierbei von F. von Boeckhs *Agende* (1870) angeregt. Er trug auch dazu bei, dass verschiedene Alternativen zum *Confiteor* sowie das *Laudamus*, *Credo Nicænum* und die Präfation wieder in die Agende aufgenommen wurden. Auch dies geschah nicht ohne Widerstand.

Ferner sollte die liturgische Freiheit durch andere Gottesdienste als den Hauptgottesdienst und die reinen Predigtgottesdienste zum Ausdruck kommen. 1914 gaben Ullman und Morén auch ein Vesperale mit musikalisch reichen liturgischen Gottesdiensten (Matutin und Vesper) für verschiedene Tage des Kirchenjahres heraus. Ullman hatte bereits 1883 im Dom zu Göteborg den ersten schwedischen „Festgottesdienst“ dieses Typs angeordnet; er knüpfte dabei an die Tradition an, auf die er in den sechziger Jahren in Deutschland gestossen war. Auf seiner ersten Reise nach Erlangen 1864 hatte er Gottesdienste dieser Art bereits in der Diakonissenanstalt in Dresden kennen gelernt und war davon in hohem Grade angetan gewesen. Auch auf dem Gebiet der Kindergottesdienste erwies er sich als Pionier. Er meinte, das Freiheitsprinzip erfordere eine Differenzierung der Gottesdienste auch im Hinblick auf Alter und Reife der Gemeindeglieder.

Kap. 11 überprüft Ullmans liturgisches *Ordnungsprinzip*, das einen Ausdruck für den Organismusgedanken darstellt. Die Kirche ist nicht lediglich das Gottesdienst feiernde Subjekt, ihr obliegt es auch, die liturgische Erneuerungs- und Revisionsarbeit auszuführen. Einleitend wird ein Beispiel für Ullmans prinzipiell motivierte Sorgfalt in diesem Punkt

angeführt, und es wird gezeigt, dass er geradezu Gewissensbisse hatte, als er in eine Arbeit an der Erneuerung der Agenda hineingezogen wurde, die nicht im direkten und offiziellen Auftrag der Kircheleitung geschah, sondern auf die Initiative und den Beschluss der Allgemeinen Schwedisch-Lutherischen Konferenz (*Allmänna svensk-lutherska prästkongressen*) hin. Damit stand nicht die Kirche als Organismus dahinter.

Aus demselben Grund war er ursprünglich darauf bedacht gewesen, dass das gottesdienstliche Repertoire der im Entstehen begriffenen Kirchengesangsbewegung in der Ordnung der Kirche geregelt würde. Ein von ihm und Morén herausgegebener umfassender Entwurf zu einem Hymnarium (1914) sollte seinem Wunsche nach zum ausschliesslichen Gebrauch in der Gemeinde angenommen werden. Als er sich als unmöglich erwies, in diesem Punkte offizielles Gehör zu finden (u.a. wurden die Stilfragen zur Debatte gestellt), betrieb er die Angelegenheit nicht weiter. Die Erneuerung des Kirchengesanges war ihm wichtiger als das Prinzip.

An Beispielen aus den Liturgien des Hauptgottesdienstes und der Taufe wird gezeigt, dass diese nach Ullmans Ansicht auf eine Weise konstruiert sein sollten, dass sie das *sacramentum* und *sacrificium* auf eine theologisch konsequente Art gestalteten. Er versuchte den Hauptgottesdienst so zu ordnen, dass die beiden Momente kontinuierlich abwechselten. Da aber die Taufe – wenn es um Kindern geht – kein *sacrificium* enthält sondern nur ein Handeln Gottes, d.h. ein *sacramentum*, darstellt, bemühte sich Ullman darum, jede *sacrificia* des Baptizandes aus dem Taufritus zu entfernen.

Kap. 12 bringt einige Beispiele dafür, wie der Grundsatz der *Gemeinsamkeit* zum Ausdruck kommen sollte. Dazu bedarf es, nach Ullman, der Bemühung um Kontinuität, Universalität und Aktivität. Die Liturgie hat sich von der Zeit der Alten Kirche an organisch entwickelt und jede Erneuerung muss in diese historische Kontinuität hineingestellt werden. Als Ullman auf der Synode von 1893 den vorgelegten Agendenentwurf erläuterte, betonte er, dass dieses Prinzip bei der Arbeit wegweisend gewesen sei. Die Liturgie müsse auch von sprachlicher Kontinuität geprägt, d.h. der Erbauungssprache der lebendigen Frömmigkeit kongenial sein.

Sein Streben nach Universalität der Liturgie zielte darauf, dass die Ortsgemeinden innerhalb derselben Nationalkirche dieselbe Gottesdienstordnung haben sollten, aber auch, dass selbständige Kirchen innerhalb derselben Konfession sich auf eine gemeinsame Liturgie einigen sollten. Hier liegt einer der Gründe für Ullmans Interesse an deutsch-lutherischer Liturgie.

Im Gottesdienst sollte die Gemeinsamkeit in der gemeinsamen Aktivität der Gemeinde zum Ausdruck kommen. Ullman setzte sich, trotz Widerstandes, dafür ein, in die Agende Anweisungen darüber einzufügen, wie die Gemeinde ihre Teilnahme an der Liturgie aktiv ausdrücken sollte, z.B. durch den Introitus, durch Responsorien oder durch lautes Mitbeten des *Credo*. Bei seinen Visitationen schärfte er den Gemeinden ein, dass sie mit Kindern und Erwachsenen die liturgischen Teile des Gottesdienstes und den Kirchengesang üben sollten. Aufmerksamkeit erregte sein Ehrgeiz, in seiner Diözese und seiner Bischofsgemeinde den gemeinsamen Kniefall der Gemeinde z.B. beim *Confiteor* wieder einzuführen.

Kap. 13 untersucht Ullmans Einstellung zu äusserlichen materiellen Dingen in der Liturgie: zum Kirchengebäude, den kirchlichen Utensilien und der Kleidung und dem Auftreten des Geistlichen. Zusammenfassend handelt es sich hier um das, was Ullman *Feierlichkeit* nennt: das Heilige sollte eine dem Inhalt kongeniale Form haben. Der Grundsatz der Feierlichkeit verlangte, dass die Architektur des Kirchengebäudes sich den Forderungen der Liturgie unterordnete. Der Gotik war für Ullman der ideale Baustil. Bereits in seiner dissertation 1863 hatte er sich mit diesem beschäftigt, und er stimmte den Prinzipien bei, die in dem sog. Eisenacher Regulativ vertreten wurden. Theologisch sah er im Kirchengebäude ein Abbild der unsichtbaren Kirche und deutete es auch eschatologisch: der Kirchenraum ist der Vorhof zum Himmel, in welchem die irdische Kirche sich auf die Ewigkeit vorbereitet. Etliche von den Konkreten Ratschlägen und Anweisungen in Fragen des Kirchenbaus, die Ullman als Bischof und Gemeindevisitor erteilte, lassen sich deutlich aus den Gedanken herleiten, die in dem Regulativ zum Ausdruck kamen. Bei dem Kirchenbau in Lundby, seiner eigenen Gemeinde bei Göteborg, im Jahren 1886 sorgte Ullman selbst für die künstlerische Ausschmückung der Wände; er war sein ganzes Leben lang aktiver Amateurmaler.

Wie wichtig Ullman die Übereinstimmung von Äusserem und Innerem war, zeigt sich auch in seiner Betonung, wie notwendig es sei, dass der Kirchenraum sauber und ordentlich erscheine und die Verwaltung der Sakramente auf eine ästhetische, geschmackvolle und ansprechende Art geschehe. Der heilige Inhalt bedürfe einer kongenialen äusseren Form. So solle die Taufe nicht im Hause oder auf dem Pfarramt stattfinden, wie es häufig geschah, sondern in der Kirche. Auch dürfe der Geistliche in der Liturgie nicht durch Kleidung oder Benehmen Anstoss erregen, oder sich lächerlich machen. Sein Gewand solle sein Amt und seinen geistlichen Auftrag hervorheben. Ullman versuchte, den

damals üblichen, sehr langen und schmalen schwedischen Pfarrerumhang durch ein dem deutschen Lutherrock ähnliches Kleidungsstück zu ersetzen, das über der althergebrachten schwedischen Pfarrertracht, dem sog. Kaftan, zu träge wäre. Zu einer derartigen Änderung kam es jedoch niemals. Ullman betrachtete die Feierlichkeit als so wichtig, weil die Begegnung Gottes mit der Kirche verdeutlicht werden sollte. Gottes sakramentale Annäherung und Begegnung mit der Kirche erforderte für ihn eine „ideale“ und schöne äussere Form, um nicht profaniert zu werden. Ebenso sollte die innere Haltung der Gemeinde bei der Begegnung mit Gott in der Liturgie in deren 'feierlicher' liturgischer Aktion zum Ausdruck kommen.

IV. Schlusswort

Kap. 14 ist ein zusammenfassender Rückblick über die Untersuchung.

Übersetzung: Dr. Phil. Christiane Boehncke Sjöberg

Förkortningar

Förkortningarna följer huvudsakligen
Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis,
zusammengestellt von Siegfried Schwertner (Berlin & New York 1976)

AAA	Acta academicae Aboensis
AB	Aftonbladet
ABRS	Acta bibliothecae regiae Stockholmiensis
ADB	Allgemeine deutsche Biographie
AELKZ	Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung
AGP	Arbeiten zur Geschichte des Pietismus
AGTL	Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums
AK	riksdagens andra kammars protokoll
AKGRW	Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft
ANS	Anton Niklas Sundbergs samling
Apol.	Apologia Confessionis Augustanae
APTh	Arbeiten zur Pastoraltheologie
Arka	Arkiv avhandlingsserie
Art. Smalk.	Articuli Smalcaldici
ASTSU	Acta seminarii theologiae systematicae Upsaliensis
AUL	Acta universitatis Lundensis
AUU	Acta universitatis Upsaliensis
AVEU	Arbeten utg. med understöd av Vilhelm Ekmans universitetsfond
AWL AGS	Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse
AzTh	Arbeiten zur Theologie
BBKG	Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte
BellS	The Bellarmine Series
BFCTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGLRK	Beiträge und Geschichte und Lehre der reformierten Kirche
BHEL	Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis
BHFEKs	Berliner Hefte zur Förderung der evangelische Krankenseelsorge
BHL	Bibliotheca historica Lundensis
BHRef	Bibliotheca humanistica & reformatiora
BHTH	Beiträge zur historischen Theologie
Bibelforskaren	Bibelforskaren. Tidskrift för skrifttolkning och praktisk kristendom
BLK	Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche
BLW	Biblist-Lutherskt Weckoblad för folket
BM	Biskopsmötet
BMA	Biskopsmötets arkiv
BMProt	Biskopsmötets protokoll
BNGKT	Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie
BRK	Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche
BTP	Bibliotheca Theologiae Practicae
BTSF	Bibliska tids- och stridsfrågor

CA	Confessio Augustana
Capt. Bab.	M. Luther, De captivitate Baylonica ecclesiae
Cat. Mai.	M. Luther, Catechismus Maior
CHSS	Carl Henrik Stades samling
Const. Ap.	Constitutiones Apostolicæ
CR	Corpus Reformatorum
CSLS	Carl Severin Lindblads samling
DBL	Dansk biografisk leksikon
DBZ	Deutsche Bau-Zeitung. Verkündigungsblatt des Verbandes deutscher Architekten- und Ingenieurvereine
Diss.	otryckt dissertation
domk.	domkapitel
DZTK	Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche
EB	evangeliebok
EBF	evangelieboksförslag
EBS	Einar Billings samling
ED	ecklesiastikdepartementet
EFS	Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen
EHRS	Edvard Herman Rodhes samling
Eisen. Reg.	Regulativ für den evangelischen Kirchenbau, Eisenach
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
ELC	Encyclopedia of the Lutheran Church
ELKZ	Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung
ErlBFH	Erlanger Bausteine zur fränkischen Heimatforschung
ErlS	Erlanger Studien
EvEnz	Evangelische Enzyklopädie
Facklan	Facklan. Tidskrift för kristlig tro och forskning
FAWS	Fredrik A. Wulffs samling
FC	Formula concordiae
Febe	Febe. En julkalender från svenska diakonissanstalten
FGTh	Forschungen zur Geschichte der Theologie und der innerkirchlichen Lebens
FK	riksdagens första kammares protokoll
FKHSH	Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar
Frideborg	Frideborg. Kristlig folkkalender
FSÖTh	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
FTh	Forum Theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap
FTS	Frankfurter theologische Studien
FTT	[Finsk] Teologisk tidskrift
Fv	Fornvännen. Meddelanden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien och Svenska fornminnesföreningen
GbgDA	Göteborgs domkapitels arkiv
GBS	Gottfrid Billings samling
GdG	Grundlagen der Germanistik
GHT	Göteborgs handels- och sjöfartstidning
GHÅ	Göteborgs högskolas årsskrift
GPE	Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
GSSS	Göteborgs stiftshistoriska sällskaps skriftserie
GUB	Göteborgs universitetsbibliotek
GVVS	Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälle
GVVSH B	Bihang till Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles handlingar

HB	kyrkohandbok
HBF	kyrkohandboksförslag
HBK	kyrkohandbokskommitté
HCFÅ	Kronobergsboken. Hyltén–Cavallius-Föreningens årsbok
HFKSK	Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferens
HHS	Hugo Hammarskjölds samling
Hist. litt.	Historia litterarum
Hist.Wb.Philos.	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg von J.Ritter
HLCb	Homiletisch-liturgisch Correspondenzblatt
HUTH	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
Idun	Idun. Praktisk veckotidning för qvinnan och folket
JLH	Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JMLB	Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Julboken	Julboken till församlingarna i Göteborgs stift
Julhälsningar	Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift
JusEcc	Jus ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchentum
JVK	Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte
KB	Kungl. Biblioteket
KC	Kungl. Cirkulär
KF	Kungl. Förordning
KGWS	K.G. Westmans samling
KHT	Konsthistorisk tidskrift
KimO	Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde
KK	Kungl. Kungörelse
KKI	Kristna klassiker
KKTS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien
KL	1686 års kyrkolag
KLA	Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen
KLF	kyrkolagsförslag
KLNM	Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid
KM	Allmänna kyrkomötet, resp. dess protokoll
KMA	Kungl. Musikaliska Akademien
KO	kyrkoordning; Kirchen-Ordnung
KoF	Kyrka och Folk. Månadsblad för evangelisk-luthersk tro och svenskt kyrkoliv
KoS	Kyrka och skola. Svensk ecklesiastiktidning
KSA	Kritische Schlegel-Ausgabe
KSV	Sällskapet Kyrkosångens vänner
KT	Kyrklig Tidskrift
KThHb	Kleine theologische Handbücherei
KuD	Kerygma und Dogma
Kyrkosången	Kyrkosången. Sällskapet Kyrkosångens vänner årsskrift
KÅ	Kyrkohistorisk årsskrift
Leiturgia	Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes
LIGUS	Skrifter utg. av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet
LGW	W. Löhe, Gesammelte Werke
Liturgik	U.L. Ullman, Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden

LMb	Lutherskt månadsblad
LOT	Library of Orthodox Theology
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LUB	Lunds universitetsbibliotek
LuJ	Luther-Jahrbuch
Luther	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MB	mässbok
MBF	mässboksförslag
Mf	Die Musikforschung
MGKK	Monatsschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst
MPF	Monographien zur philosophischen Forschung
MPS	Magnus Pfannenstills samling
MPTb	Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfar- ramtlichen Wirkens
MS	Musica Sacra. Cäcilien-Verbands-Organ
ms	manuskript
MSt	Melanchthon-Studien
n	fotnot
NF	ny följd; neue Folge
NForsch	Neue Forschung. Arbeiten zur Gestesgeschichte der germanischen und romanischen Völker
NJOHLS	N.J.O.H. Lindströms samling
NKT	Ny kyrklig tidskrift
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
NMH	Nordiska museets handlingar
NMS	Nationalmusei skriftserie
NSGTK	Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche
NSS	Nathan Söderbloms samling
NTBS	Nordisk Tidskrift för Byggnadskonst och Slöjd
NTU	Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola
NUT	Nordisk Universitets-Tidskrift
Ny Eckl.-Tidn.	Ny Ecclesiastik-Tidning. Meddelanden från kyrka, läroverk och univer- sitet
ONS	Otto Norbergs samling
OoB	Ord och bild. Illustrerad månadsskrift
PastTidn	Pastoral-Tidning. Månadsblad
PedTidskr	Pedagogisk tidskrift
PG	J.P. Migne, Patrologiæ cursus completus. Series Græca
PL	J.P. Migne, Pstrologiæ cursus completus. Series Latina
PM	prästmöte [då ej annat stift anges, avses Strängnäs]
PMH	prästmöteshandlingar [d:o]
PRE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.
PRE ²	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. verb. und verm. Aufl.
Psb	psalmbok
PsbF	psalmboksförslag
PT	Pastoral tidskrift
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte

RA	riksarkivet
RB	Roggebiblioteket i Strängnäs
RD	riksdagen
Rietschel & Graff	G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik [...] von P. Graff
RJVK	Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde
SA	Svenska Akademien
SAH 1886	Svenska Akademiens handlingar från år 1886
SAH 1986	Svenska Akademiens handlingar från år 1986
Sankt Ansgar	Sankt Ansgår. Meddelanden från S:t Ansgars stiftelse
SAOB	Ordbok över svenska språket utg. av Svenska Akademien
SBL	Svenskt biografiskt lexikon
SBLG	Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte
SC	Sources Chrétiennes
SDCU	Studia doctrinæ christianæ Upsaliensia
SDGSTh	Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie
SFVL	Skrifter utg. av Föreningen för Värmlandslitteratur
SGbl	Schönburgische Geschichtsblätter. Vierteljahrsschrift zur Erforschung und Pflege der Geschichte im Gebiete der Schönburgischen Recess und Lehnsherrschaften
SGNP	Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus
SGrS	Skrifter udgivet af Grundtvig-selskabet
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Ge- biet der Theologie und Religionsgeschichte
SHEU	Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia
SHG	Studia historica Gothoburgensia
SHU	Studia historica Upsaliensia
Signum	Signum. Katolsk orientering om kyrka, kultur, samhälle
SIKKG	Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst
SIKT	Små instruktionsböcker i kyrkolivets tjänst
Siona	Siona. Monatsschrift für Liturgie, Hymnologie und Kirchenmusik zur Hebung des gottesdienstlichen Lebens
SKB	Svenska kyrkans bekännelseskrifter
SKL	Svenskt konstnärslexikon
SKT	Svensk kyrkotidning
SLAG	Schriften der Luther–Agricola-Gesellschaft
SLBS	Sven Libert Brings samling
SLT	Svensk literatur-tidskrift
SMK	Svenska män och kvinnor. Biografisk uppslagsbok
Sol. Decl.	Solida Declaratio
SOU	Statens offentliga utredningar
SPhL	Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnte Jahrhunderts
SpicFri	Spicilegium Friburgense
SPT	Svensk Pastoraltidskrift – Kyrkligt forum
SPTTh(G)	Studien zur praktischen Theologie. Giessen
SSFU	Skrifter utg. av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala
SSG	Skriftserien Svenskt Gudstjänstliv
SSKHF	Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen II
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense
SSSKH	Samlingar och studier rörande Svenska kyrkans historia
StD	Stockholms Dagblad
SThGG	Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahr- hunderts
SThKAB	Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses

STK	Svensk teologisk kvartalskrift
STKJ	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
STL	Studia theologica Lundensia
STM	Svensk tidskrift för musikkforskning
StPh	Studia philosophica
StrD	Strängnäs domkapitel
StrDA	Strängnäs domkapitels arikv
StrDC	Strängnäs domkapitels cirkulär
StrDP	Strängnäs domkapitels protokoll
StrGS	Strängnäs Gilles skrifter
StrSA	Strängnäs stiftsarkiv
StrStT	Strängnäs stiftstidningar
StrTidn	Strengnäs Tidning
SUs	Sveriges Ungdoms ströskrifter
SvD	Svenska Dagbladet
SWG	Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg
SvK	Sveriges kyrkor. Konsthistoriskt inventarium
SvKfS	Svenska kyrkoförbundets skriftserie
SwKT	Swensk kyrkotidning
SVSHKG	Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe
SVSHKG.B	Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe: Beiträge und Mitteilungen
SörmlH	Sörmländska handlingar. Bidrag till Södermanlands läns äldre kulturhistoria
SörmlK	Sörmländska kyrkor
TaS	Text and Studies. Contribution to biblical and patristic literature
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThRv	Theologische Revue
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg von G. Kittel
Till Hembygden	Till Hembygden. En hälsning till församlingarna i Strängnäs stift
TKG	Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv; [fr.o.m. årg. 17:] Svenskt gudstjänstliv. Årsbok för liturgi, kyrkokonst och homiletik
TKTB	Tidskrift för kristlig tro och bildning
Tr.	M. Luther, Tischreden
Tr. Ioh.	Augustinus, Tractatus in evangelium Iohannis
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSSTh	Tübinger Studien zur systematischen Theologie
TT	Theologisk tidskrift; [fr.o.m. årg 8:] Teologisk tidskrift
TTK	Tidsskrift for Teologi og Kirke
TU	tillfälliga utskottet
TuG	Theologie und Gemeinde
UB Erl.–Nbg	Universitätsbibliothek Erlangen–Nürnberg
UBS	Ulrika Brings samling
UDC	Uppsala domkapitels cirkulär
ULA	Landsarkivet i Uppsala
ULUS	Uddo Lechard Ullmans samling
USEH	Umeå studies in economic history
UTHG	Upp till Herrens gårdar!
UUA	Uppsala universitets arkiv
UUB	Uppsala universitetsbibliotek

UUBA	Uppsala universitetsbiblioteks arkiv
UUM	Uppsala universitets matrikel
UUA	Uppsala universitets årsskrift
WA	M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe
WBTh	Wiener Beiträge zur Theologie
WC	Westminster Confession
WdF	Wege der Forschung
VEGL	Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz
visit.prot.	protokoll vid biskopsvisitation
VL	Vårt Land
VSSM	Växjö stiftshistoriska sällskap. Meddelande
Wäktaren	Wäktaren. Tidning för stat och kyrka
Västgöta–Dal	Västgöta–Dal. En årsbok för stiftelsen Älvsborgs Länsmuseum
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte
ZDW	Zeitschrift für deutsche Wortforschung
ZEVKM	Zeitschrift für evangelische Kirchenmusik
ZHPT	Zimmer's Handbibliothek der Praktischen Theologie
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZPK	Zeitschrift für Protestantismus und Kirche
ZPrTh	Zeitschrift für praktische Theologie
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZVK	Zeitschrift für Volkskunde
ÅSU	Årsböcker i svensk undervisningshistoria
ÖIÄA	Kungl. Överintendentsämbetets arkiv
ÖTh	Ökumenische Theologie

Källor och litteratur

Otryckta källor

GÖTEBORGS DOMKAPITELS ARKIV (GbgDA)

Inventariebok för Göteborgs domkyrka

GÖTEBORGS UNIVERSITETSBIBLIOTEK (GUB)

Carl S. Lindblads samling (CSLS)

H:2:7 Vol. »Hummel & Co», avskrifter m.m. rörande U.L. Ullman

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK (LUB)

Einar Billings samling (EBS)

Brev från U.L. Ullman

Gottfrid Billings samling (GBS)

Brev från E.J. Keijser

Brev från U.L. Ullman

Sven Libert Brings samling (SLBS)

Brev från U.L. Ullman

Ulrika Brings samling (UBS)

Brev från E.G. Bring

N.J.O.H. Lindströms samling (NJOHLS)

Brev från E.J. Keijser

Magnus Pfannenstills samling (MPS)

Brev från U.L. Ullman

Fr.A. Wulffs samling (FAWS)

Brev från U.L. Ullman

STOCKHOLM, RIKSARKIVET (RA)

Ecklesiastikdepartementets arkiv (EDA)

Inkommande skrivelser 24/2 1913

Konseljakter (ED-handl.) 8/10 1910, till nr 3: brev från G. Billing till H. Tigerschiöld

Statsrådsprotokoll 31/12 1888

Kungl. Överintendentsämbetets arkiv (ÖIÄA)

F II:22 Handlingar rörande kyrkorestaurering i Götlunda
H 259:2 Handlingar rörande kyrkorestaurering i Härad

C.G. Hammar skjölds samling (CGHS)

Brev från U.L. Ullman

STOCKHOLM, KUNGL. BIBLIOTEKET (KB)

L 18:1 a Brev från U.L. Ullman till P.A. Gödecke

STOCKHOLM, HOS FIL. DR ARNE STADE

Uddo Lechard Ullmans samling (ULUS)

Biografica

Dagboksanteckningar av U.L. Ullman 18/2 1858–20/3 1859

[Promemoria] 27/12 1915

U.L. Ullman, »Anteckningar om min lefnad». NF.(1912)

U.L. Ullman, »Några minnesord öfver Biskopinnan Anna Wilhelmine Friederike (Frieda) Ullman, född von Pieverling»

Brev

Till modern från U.L. Ullman

Till hustrun från U.L. Ullman

Till »Ömt älskade syster» från U.L. Ullman

Till U.L. Ullman från W. Rudin

Till U.L. Ullman från A.N. Sundberg

Manuskript till akademiska föreläsningar m.m.

Inre missionen

Kristendom och konst (början av 1890-talet)

Kyrkan och den s.k. inre missionen (ca 1895)

Liturgica [I–19]

Om betydelsen och bruket af kyrklig konst I–II (1867) [förkortas: Betydelsen och bruket]

Om den Göthiska byggnadskonsten (1861)

Predikningar, kasualtal m.m.

Sacerdotalpredikan 1869

Prästvigningstal [Luk 12:35–37, u.å.]

Prästvigningstal 1890

Prästvigningstal 1894

Prästvigningstal 1896

Prästvigningstal 1922

Tal vid kyrkoinvigning i Lundby 1886

Tal vid kyrkoinvigning i Nacka 1891

Tal vid kyrkoinvigning i Skagershult 1896, Katrineholm 1903

Tal vid kyrkoinvigning i Björkvik 1902, Vansö 1903, Torpa 1910

Tal vid kyrkoinvigning i Hackvad 1910

Tal vid kyrkoinvigning i Torshälla 1912

»Början af ett kyrkoinvigningstal. I Vansö 25/3 1903»

Tal vid läggande av grundsten till Lundby nya kyrka 1/5 1885

Bön vid invigningen av *vasa sacra* i Lundby kyrka 1877

Föredrag vid öppnandet av utställningen av kyrklig konst i Strängnäs 1910 [p.g.a. programändring aldrig hållet]
Tal vid 400-årsminnet [av reformationen] i Strängnäs den 6 juni 1923

Tryckt skrift

U.L. Ullman, Kristlig religionslära för elementarläroverkens högre klasser. Stockholm 1872. [Med anteckningar av U.L. Ullman]

STOCKHOLM, HOS CIVILINGENJÖR CARL HENRIK STADE (CHSS)

U.L. Ullman, Om den kyrkliga psalmboken. Liturgisk-kritisk undersökning med särskild hänsyn till den Svenska kyrkans psalmbok af år 1819. Upsala 1871. [Med anteckningar av U.L. Ullman]

STRÄNGNÄS DOMKAPITELS ARKIV (StrDA)

Strängnäs domkapitels protokoll 1904
Strängnäs domkapitels protokoll 1906
Strängnäs domkapitels protokoll 1908
Strängnäs domkapitels protokoll 1914
Strängnäs domkapitels protokoll 1925 Strängnäs domkapitels protokoll 1926
Ink. skr. 1906:369 Brev från Elisabeth Bastholm

STRÄNGNÄS, ROGGE BIBLIOTEKET (RB)

Strängnäs stiftsarkiv (StrSA)

»Vorlesungen über Dogmatik von Prof. Dr Thomasius» [Föreläsningsanteckningar av U.L. Ullman]

Otto Norbergs samling (ONS)

Brev från U.L. Ullman

TUNA, HOS FRU KRISTINA HAMMARSKJÖLD

Tuna gårdsarkiv

Hugo Hammarskjölds samling (HHS)

Brev från U.L. Ullman

UPPSALA LANDSARKIV (ULA)

Strängnäs domkapitels arkiv (StrDA)

A I:160 Strängnäs domkapitels protokoll 1889
A I:165 Strängnäs domkapitels protokoll 1894
A I:166 Strängnäs domkapitels protokoll 1895
A VI:4 Strängnäs domkapitels dombok 1861–1900

Handlingar rörande pastoraten; visitationshandlingar

E III:1 Almby 1900
E III:2 Asker 1894
E III:4 Askersunds landsförsamling 1897
E III:6 Aspö 1897

E III:7	Axberg 1894, 1914
E III:9	Bettna 1893
E III:12	Björnlunda 1910
E III:15	Bo 1910
E III:16	Bodarne 1891
E III:17	Botkyrka 1891, 1910
E III:19	Bälinge 1894, 1914
E III:24	Dunker 1902
E III:25	Edsberg 1899
E III:27	Ekeby 1894
E III:29	Eskilstuna 1891
E III:31	Floda 1895
E III:37	Glanshammar 1901
E III:39	Grödinge 1900
E III:42	Götlunda 1905
E III:43	Hallsberg 1901
E III:44	Hammar 1898
E III:46	Hardemo 1898, 1903
E III:48	Helgesta 1892
E III:49	Huddinge 1895
E III:53	Hölö 1894
E III:54	Julita 1908
E III:55	Jäder 1904
E III:59	Kila 1912
E III:60	Kjula 1899
E III:62	Knista 1902
E III:63	Kumla 1897
E III:71	Lerbäck 1896
E III:75	Lillkyrka 1890, 1907
E III:76	Ludgo 1900
E III:77	Lunda 1890
E III:81	Mosjö 1909
E III:85	Nyköpings västra 1911
E III:93	Runtuna 1908
E III:97	Skagershult 1909
E III:98	Sköldinge 1898
E III:100	Sköllersta 1896
E III:106	Stigtomta 1893
E III:109	Stora Mellösa 1902
E III:113	Svennevad 1912
E III:115	Sättersta 1899
E III:120	Toresund 1901
E III:126	Trosa stadsförsamling 1912
E III:131	Turinge 1895
E III:133	Tyresö 1907
E III:134	Vallby 1890
E III:137	Viby 1894
E III:143	Västerljung 1893
E III:144	Västra Vingåker 1895
E III:156	Örebro 1904
E III:162	Östra Vingåker 1904
E III:163	Överenhörna 1902

UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK (UUB)

F 941 a:5	Brev till O.R. Themptander från U.L. Ullman
G 7 bc	Brev till F. Arvedson från U.L. Ullman
G 21 aa:7	Brev till P.A. Bergström från U.L. Ullman
G 130 g:1	Brev till E.J. Keijser från G. Billing
G 130 g:9	Brev till E.J. Keijser från L.A. Sjöholm
G 130 g:9	Brev till E.J. Keijser från A.N. Sundberg
G 130 g:10	Brev till E.J. Keijser från U.L. Ullman
G 130 g:11	Brev till E.J. Keijser från J. Vallin
G 154:3	Brev till H. Lundström från U.L. Ullman
G 266 t	Brev till J.M. Sundén från U.L. Ullman
G 268 e	Brev till A.N. Sundberg från U.L. Ullman
G 360	Brev till U.L. Ullman från H.W. Ulf
T 1 fh:37	C.H. Rundgren, »Hätkomster från mitt eget och samtidens lif»
U 2325 a	Theologiska Föreningens Protocoller 1863–1879
U 2505:bb:3	Brev till D. Nordin från R. Norén
Westman 8	Brev till K.G. Westman från U.L. Ullman

O. Walde, Katalog över gods- och släktarkiv samt enskilda personers brev och papper i offentliga institutioner och i enskild ägo, bd 52

Nathan Söderbloms samling (NSS)

Handlingar rörande biskopsmötet 1907

G. Billing, »Biskopskonferensen 1898»

Biskopsmötets protokoll 1907, koncept

Handlingar rörande biskopsmötet 1923

Brev till N. Söderblom från R. Hagström & R. Ringmar

Handlingar rörande biskopsmötet 1925, 1926, 1927

Brev till N. Söderblom från U.L. Ullman

Brev till N. Söderblom från A. Quist

Brev till U.L. Ullman från N. Söderblom, kopia

Uppsala universitets arkiv (UUA)

Kansliets arkiv

E III a:233 acta 1879: 253. Brev till Större akademiska konsistoriet från U.L. Ullman

Teologiska fakultetens arkiv

A I:13 Teologiska fakultetens protokoll 1869–71

A I:14 Teologiska fakultetens protokoll 1879

Uppsala universitetsbiblioteks arkiv (UUBA)

Dc 50 Brev till överbibliotekarien från D. Helander

Dd 74 Brev till svenska tryckavdelningen från SKDB

Svenska tryckavdelningen

Förslag till handbok för Svenska kyrkan. Lund 1894 [*unicum*; med anteckningar av U.L. Ullman]

Utländska tryckavdelningen

C.F. von Boeckh, Evangelisch-lutherische Agende. 1–2. Nürnberg 1870. [Med anteckningar av U.L. Ullman]

Th. Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses. Rostock & Schwerin 1847. [Med anteckningar av U.L. Ullman]

J.L. König, Die Haupt-Liturgieen der alten Kirche. Neustrelitz 1865. [Med anteckningar av U.L. Ullman]

UPPSALA, ÄRKEBISKOPSÄMBETET

Biskopsmötets arkiv (BMA)

Biskopsmötets protokoll 1902

Biskopsmötets protokoll 1907

UPPSALA, HOS FÖRFATTAREN

Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch [...] besorgt von J.T. Müller. Stuttgart 1860. [Med förstrykningar av U.L. Ullman]

ERLANGEN, UNIVERSITÄTSBIBLIOTEK ERLANGEN–NÜRNBERG (UB Erl.–Nbg)

ms 2183/14 System der Praktische Theologie, gehöört bei Prof Dr Harnack im Wintersemester 1864/65. Theil I.

ROCK ISLAND, ILLINOIS, AUGUSTANA COLLEGE ARCHIVE

Special collections

Board of Direction of Augustana College and Theological Seminary, Protokoll 1875 [kopia hos förf.]

Brev till T.N. Hasselquist från U.L. Ullman [kopia hos förf.]

Tryckta källor och litteratur

- Aalen, Leiv*
1937–38 Testimonium Spiritus Sancti som teologisk »Prinsipp» (TTK 8, s. 138–163, 216–235; 9, s. 57–64, 91–111)
- Aarts, Jan*
1972 Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525. SLAG A 15. Helsinki
- Adam, Alfred*
1968 Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Mittelalter und Reformationszeit. Gütersloh
- Adell, Arthur*
1926 Det gregorianska arvet i Tidegården (TKG 1, s. 147–153)
1932 Den kortare litanian. Ett observandum inför Fastan (TKG 7, s. 12–13)
- Ahlberg, Bo*
1964 Laurentius Petris nattvardsuppfattning. STL 26. Lund
- Ahlson, Josef*
1931 G.T. Lundblad (Julhälsningar till församlingarna från präster i Skara stift 26, s. 122–136)
- Ahnfelt, Otto*
1897a Hvilka äro enligt Matt 28:19 och 1 Petri 3:21 de väsentliga betingelserna för dopets giltighet såsom nådemedel? (LMb 7, s. 129–139)
1897b Svar på »Några tankar om dopet såsom nådemedel» i Kyrklig Tidskrift (LMb 7, s. 180–183)
- Ahnfelt, Paul Gabriel*
1826 De libertate hominis morali. [1–2.] Diss. Londinii Gothorum
1882 Studentminnen. Anteckningar och tidsbilder från hemmet, skolan, universitetet och församlingen. 1. 2 uppl. Norrköping
- Ahrén, Per-Olov*
1956 Kyrkomöte och synodalförfattning. En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt. STL 11. Lund
1966 Nattvardsgudstjänsten i Svenska missionsförbundet. En liturgihistorisk undersökning. Stockholm
- Albrecht, Christoph*
1963 Schleiermachers Liturgik. Theorie und Praxis des Gottesdienstes bei Schleiermacher und ihre geistesgeschichtlichen zusammenhänge. VEGL 13. Göttingen
- Algård, Nils*
1924 Johan Henrik Thomander. Kyrkomannen–Personligheten. Stockholm
- Allard, Fredrik Martin*
1923 Något om den svenska kyrkosångsrörelsen (Linköpings stifts julbok 18, s. 112–124)

Allgemeines Gebetbuch

- 1884 Allgemeines Gebetbuch. Ein Haus- und Kirchenbuch für evangelisch-lutherische Christen. Hrsg. im Auftrag der Allgemeinen lutherischen Konferenz. Mit Vorwort von Th. Kliefoth & C.E. Luthardt. Leipzig

Alm, Göran

- 1973 Wiesbadener Programm. Några reflexioner kring ett tyskt kyrkobyggnadsprogram och dess inflytande i Sverige (KHT 42, s. 35–37)
- 1974 Enkel men värdig. Metodistisk kyrkoarkitektur i Sverige 1869–1910. Stockholm

Althaus, Paul

- 1961 Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit (LuJ 28, s. 13–29)

Amberger, Joseph

- 1884 Pastoraltheologie. 2. 4. Aufl. Regensburg, New York & Cincinnati

Amburger, Eric

- 1965 Karl Christian Ulmann (ELC 3, s. 2424f.)

Andersson, Erik Johan

- 1920 Nils Alfred Öhman. En minnesbild (Till Hembygden 17, s. 93–106)

Andersson, Harald

- 1928 Dekoreringen av absiden i Lunds domkyrka (Studier i konstvetenskap tillägnade Ewert Wrangel av yngre lärjungar, s. 215–232. Lund)

Andersson, Henrik & Bedoire, Fredric

- 1986 Svensk arkitektur. Ritningar 1640–1970. Stockholm

Andersson, Göran

- 1987 Kyrka och väckelse i Vista kontrakt 1860–1920. VSSM 8. Växjö

Andersson, Nils

- 1973 1878 års katekes. Debatten om katekesens form och innehåll 1810–1878. BTP 27. Lund

Andræ, Tor

- 1941 Den nya psalmboken och dess bruk vid våra gudstjänster (PMH Linköping 1940, s. 55–66)

Andrén Carl-Gustaf

- 1961 Konfirmationen och konfirmationsritualer (STK 37, s.41–60)

Andrén, Åke

- 1952 Nattvardsberedelsen i reformationstidens svenska kyrkoliv. Skriftermål och fasta. SSSKH 27. Lund
- 1976 Practical Theology (Faculty of Theology at Uppsala University. AUU. Uppsala University 500 years. 1, s. 105–118. Uppsala)

Anshelm, Carl

- 1957 Peter Fjellstedt. 3. Hans verksamhet för kyrklig väckelse och inre mission 1850–1881. Stockholm

Anthony, Zoltan A.

- 1962 Die Lehre vom Katechumenat bei Gerhard von Zezschwitz. Erlangen

Appeltofft, Percival

- 1934 Anteckningar och uttalanden om svenska släkten Heuman. Malmö

Aris, Reinhold

- 1936 History of political thought in Germany from 1789 to 1815. London

Armknacht, Friedrich

- 1856 Die alte Matutin- und Vesper-Ordnung in der evangelisch-lutherischen Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Einrichtung, ihrem Verfall und ihrer Wiederherstellung dargestellt. Ein Convents-Vortrag. Göttingen

Aronsson, Harry

- 1960 Mänskligt och kristet. En studie i Grundtvigs teologi. SGRS 11. Stockholm

Arvastson, Allan

- 1949 Den Thomander–Wieselgrenska psalmboken. SSSKH 21. Lund

- 1954 Psalmboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800-talet. Förslagen 1889 och 1896. SSSKH 31. Lund
- 1955 Svensk psalmforskning från Plantin till Beckman (STK 31, s. 14–33)
- 1959 Svensk psalm under 1900-talet. Studier beträffande psalmboksfrågan i Sverige från sekelskiftet fram till 1937. BTP 10. Lund
- 1963 Den svenska psalmen. Lund
- 1965 Ny sång och traditionell psalm. Ett drag i den svenska psalmens estetik från 1819 till ungkyrkligheten (STK 41, s. 10–24)
- Arvidsson, Bengt*
- 1985 Ekumenik och universalism i antitrinitarisk/unitarisk resp. gnesioluthersk tradition. Reflexioner främst utifrån några skrifter av Simon Gediccus (1551-1631) (Tro och tradition. Festskrift till Bengt Hägglund på hans 65-årsdag, s. 23–40. Borås)
- 1987 Bildstrid Bildbruk Bildlära. En idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet. STL 41. Lund
- Asendorf, Ulrich*
- 1967 Die europäische Krise und das Amt der Kirche. Voraussetzungen der Theologie von A.F.C. Vilmar. Berlin & Heidelberg
- Aspelin, Gunnar*
- 1958 Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling. 2. Stockholm
- Astrup, Birgit*
- 1972 Stortingsbyggnaden i Christiania. Dess historia och tillblivelse samt analys av dess arkitektur. Diss. Oslo
- 1978 Emil Viktor Langlet (SBL 22, s. 255–257)
- Augusti, Johann Christian Wilhelm*
- 1826 Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie; mit beständigher Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche. 8. Die heiligen Handlungen der Christen; archäologisch dargestellt. 5. Archäologie des Abendmahls. Leipzig
- Aulén, Gustaf*
- 1912 Till belysningen af den lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde. AVEU 11. Uppsala
- 1915 E.G. Bring såsom teolog (KT 21, s. 26–46)
- 1942 Kyrkans enhet (En bok om kyrkan av svenska teologer, s. 423–443. Lund)
- 1952 Minnen från svenskt gudstjänstliv omkring 1890 (Till Hembygden 49, s. 24–28)
- 1953 Hundra års svensk kyrkdebatt. Drama i tre akter. Stockholm
- 1955 E.G. Bring om absolutionen (Nordisk teologi. Idéer och män. Till Ragnar Bring den 10 juli 1955, s. 235–247. Lund)
- 1961 Högmässans förnyelse liturgiskt och kyrkomusikaliskt. Stockholm
- 1975 Från mina 96 år. Hänt och tänkt. Stockholm
- Aurén, Pehr*
- 1793 Consultatio de computu ecclesiastico reformando. [Anon.] Upsaliæ
- Averbeck, Wilhelm*
- 1967 Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie. KKTS 19. Paderborn
- Averdieck, Elise*
- 1953 Das Hermannsburger Missionsfest im Jahre 1853. Ein Erlebnisbericht hrsg von Hannah Gleiss. 2. Aufl. Hermannsburg
- Bachmann, Philipp*
- 1906 Adolph von Harless. Geb. 21. Nov. 1806, gest. 5. Sept. 1879. Eine Studie zur Geschichte der neueren Theologie. – Bibliographie der Schriften von Harless (NKZ 17, s. 860–891, 944–972)

- 1927 Subjektivismus und Realismus als Grundzüge der Frankschen Theologie (NKZ 38, s. 202–235)
- 1928 Stellung und Eigenart der sog. Erlanger Theologie (Festgabe für Theodor Zahn, s. 1–18. Leipzig)
- Backman, E. Louis*
- 1962 Jubeldoktoratet vid universiteten i Uppsala och Lund. AUU. Skrifter rörande Uppsala universitet. C. Organisation och historia 4. Uppsala
- Bæller, Sven*
- 1762 Historiska Anmärkningar om Kyrcko-Ceremonierna, Så wäl Wid den offentliga Gudstjensten, Som Andra tilfällen hos de första Christna, Och i Swea Rike; I synnerhet Efter Reformationen til närwarande tid. Stockholm
- Bahrdr, Carl Friedrich*
- 1784 Rhetorik für geistliche Redner. Halle/Saale
- Brczay, Guyla*
- 1960 Ecclesia semper reformanda. Eine untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts. Zürich
- Bartsch, Elmar*
- 1966 Liturgiewissenschaft (Was ist Theologie? Hrsg. von E. Neuhäusler & E. Gösmann, s. 310–349. München)
- Bassermann, Heinrich*
- 1882 Ueber den Begriff „Erbauung“ (ZPrTh 4, s. 1–22)
- Bauerfeind, Georg Friedrich Christian*
- 1890 Das altkirchliche Perikopensystem der abendländischen Kirche. Auf Grundlage und unter den Lichte des apostolischen Glaubensbekenntnis behandelt. Gütersloh
- Baumann, Otto*
- 1902 Neue Stimmen über die Konfirmationsfrage. Gesammelt und gesichtet. HFKSK 23–24. Berlin
- Bausinger, Hermann*
- 1968 Formen der „Volkspoesie“. GdG 6. Berlin
- Baxa, Jakob*
- 1931 Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Die Herdflamme. Erg.bd 4. 2. Aufl. Jena
- Beck, Martin Eugen*
- 1890 Soli Deo! Allena Gudi! Ett ord till ära och tjenst för den evangeliska paramentiken (kyrkobroderiet). Stockholm
- Beckmann, Klaus-Martin*
- 1967 Unitas Ecclesiæ. Eine systematische Studie zur Theologie des 19. Jahrhunderts. Gütersloh
- Bekenntnisschriften*
- 1903 Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register hrsg von E.F. Karl Müller. Leipzig [förkortas: BRK]
- Bengel, Johann Albrecht*
- [1866]. Evighetstankar. Efter handskrifna anteckningar utgifne af D:r O. Wächter. Öfvers. af U.L. Ullman. Stockholm
- Bengtsson, Valds*
- 1908 Bekännelsen och löftena i konfirmationen inom den lutherska kyrkan, be-
dömde efter evangeliska principer. Göteborg
- Benz, Ernst*
- 1970 Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert. AWL AGS 1970:12. Wiesbaden

- von Bergen, Carl*
 1867a De nyaste forskningarna rörande Jesu lefnad och urkristendomen (SLT 3, s. 193–219)
 1867b Förord (Th. Keim, Den historiske Kristus. En serie föredrag med ur källorna hemtade bevis och med kronologisk beräkning af tiden för Jesu lefnad. Öfvers. af Carl von Bergen, s. III–XIII. Uppsala)
- Berger, Rupert*
 1987 Liturgische Gewänder und Insignien (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hrsg. von H.B. Meyer u.a. 3. Gestalt des Gottesdienstes, s. 309–346. Regensburg)
- Berger, Teresa*
 1986 Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus. FSÖTh 52. Göttingen
- Berggren, Johan Erik*
 1896 Robert Kübel. Theodor Kliefoth (KT 2, s. 17–36, 73–94)
- Bergman, Bo*
 1941 Minne av Bernhard Elis Malmström (SAH 1886 51 (1940), s. 93–287)
- Bernhard, Anton*
 1884 Har Folkundervisningen befordrats genom den lutherska reformationen? A. Bernhard contra D:r U.L. Ullman. Stockholm
 1885 »Luthersmyten» och teol. och fil. dr U.L. Ullmans öfversvinneliga sofismer. Stockholm
- Beste, Niklot*
 1951 Theodor Kliefoth als Prediger (Viva vox evangelii. Festschrift für Landesbischof Dr Hans Meiser zum siebzigsten Geburtstag am 16. Februar 1951, s. 21–28. München)
- Betterman, Wilhelm*
 1924 Gedanken zur Liturgie (MGKK 29, s. 177–179)
- Beyschlag, N. Willibald*
 1882 Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte. 2. Aufl. Halle
- Biener, Hansjörg*
 1986 Die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ (1838–1876) in ihrer Entwicklung (ZBKG 55, s. 113–157)
- Billeskov Jansen, Frederik Julius*
 1983 Liv og lærdom. Kapitler af dansk videnskabs historie. København.
- Billing, Einar*
 1930 Den svenska folkkyrkan. Stockholm
- Billing, Gottfrid*
 1868 Om Sacramentum och Sacrificium i den Lutherska Culten. Ett försök i Praktisk Theologi (AUL LUÅ 1868, afd. 1)
 1873 Kateketikens begrepp. Ett försök i praktisk teologi. 2 uppl. Lund
 1894 Något om de yttre åtbörderna vid gudstjensten [av sign.] G. B–g (VL 20/10 1894)
 1876–78 Lutherska kyrkans bekännelse. Lund
 1886 Biskopen m.m. Ebbe Gustaf Bring. Några minnesblad. Lund
 1975 Biskop Gottfrid Billings levnadsminnen. [2.] Biskopstiden i Lund. Utg. med inledning och kommentar av Hilding Pleijel. SSSKH 41. Lund
- Birnbaum, Walter*
 1960 Organisches Denken. SGV 231. Tübingen
 1963 Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischer Theologie. Tübingen
- Bjurbäck, Olof*
 1831 Granskning af Förslaget till Kyrko-Lag och Ordning för Swenska Församlingen. Upsala

- Björck, Amalia*
 1912 Sju portar (OoB 21, s. 111–113)
 1929 På Vinbergs prästgård i Björcks tid 1879–1913 (Från gamla prästhem i Göteborgs stift. Minnen samlade och utg. av Anders B. Block. Minnen från gamla prästhem 5, s. 215–235. Lund)
- Björck, Gustaf Daniel*
 1854 Om betydelsen af kyrkoårets perikoper (PastTidn 1, s. 171–176)
 1855 Beträktelser öfver kyrkan och läroämbetet (PastTidn 2, s. 81–91)
 1861 Trinitatistiden–söndagarna efter Pingst (BLW 1, s. 177–183, 193–195, 201–206)
 1894–95 Högmässopredikningar öfver Kyrkoårets gamla Evangelier. Utg. af Samfundet Pro Fide et Christianismo 38. Stockholm
- Björck, Gustaf Ludvig*
 1891 Hvad göra vi för att åtlyda Herrens bud: där reder till för oss? Mark. 14:15. Reseintryck och studier från ett besök vid paramentdagen i Ludwigslust 1890. Göteborg
- Björklund, Gösta*
 1944 Schleiermachers kyrkobegrepp. Ett bidrag till frågan om dess plats och uppgift i hans teologiska tänkande. Uppsala
- Björkman, Ulf*
 1957 Diskussionen om helgdagarna i Sverige under de två sista århundradena (STK 33, s. 209–223)
- Blankenburg, Walter*
 1961 Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde. (Leiturgia 4, s. 559–650. Kassel)
- Block, Anders B.*
 1940 Hovpredikanten Erik Klingstedt. Några anteckningar om hans predikan (Julboken 14, s. 143–157)
- Blomberg, Carl Gustaf*
 1980 Floda kyrka. SörmLK 2. 7 uppl. Nyköping
- von Boeckh, Christian Friedrich*
 1870 Evangelisch-lutherische Agende. 1. Die öffentlichen Gottesdienste. 2. Die kirchlichen Handlungen. Nürnberg
- Boëthius, Bertil*
 1970 David Edvard Boëthius levnadsminnen och valda brev utg. med inledning och kommentar. SSSKH 39. Stockholm
- Bohlin, Folke*
 1970 Liturgisk sång i Svenska kyrkan 1697–1897. Lund
- Bohman, Barbro*
 1983 Mission och gudstjänstrum. Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870–1960. BTP 40. Lund
- Bohrn, Erik*
 1946 Härads kyrka. SörmLK 79. Nyköping
 1948 Zetterwalls planerade restaurering av Strängnäs domkyrka (Fv 43, s.141–148)
 1968 Strängnäs domkyrka. I:2. Nya tidens byggnadshistoria samt beskrivning av kyrkogården och begravningsplatsen. SvK 124. Stockholm
- Bolling, Fredric*
 1947 Gotländska släkten Lyth. Krönika med genealogiska och biografiska anteckningar. Göteborg
- Bolling, Otto*
 1951 Gunnar Ekström – en reslig gestalt (Julbok för Västerås stift 46, s. 42–55)
- Bonhoeffer, Dietrich*
 1930 Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. NSGTK 26. Berlin & Frankfurt/Oder

von Bonsdorff, Max

- 1957 Herman Råbergh. En förgrundsgestalt i Finlands kyrka. 1. Hans väg till akademisk lärostol. Helsingfors

Bonweth, Nathanael

- 1917 Zur Erinnerung an Theodosius Harnack (AELKZ 50, s. 88)

Bornkamm, Heinrich

- 1955 Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Heidelberg

Botte, Bernard

- 1963 La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction. LQF 39. Münster/Westfalen
1968 Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique d'après les anciennes versions. Introduction, traduction et notes par Bernard Botte. 2^e éd. SC 11. Paris

Boyd, Malcolm

- 1973 Palestrina's Style. A practical introduction. London

Brandberg, Theodor & von Bahr, Johan

- 1906 Uppsala universitets matrikel. Uppsala

Brander, Hedvig

- 1972 Protestantisk kyrkostil (Barometern 17/11, 27/11 1972)
1973a De sexkantiga kyrkorna (Borås tidning 8/7 1973)
1973b Har Snöstorps kyrka haft ett protestantiskt kyrkorum? (Hallandsposten 14/7 1973)

Branting, Agnes

- 1893 Om kyrklig textil konst (Meddelanden från Svenska slöjdföreningen år 1893, s. 36–47)
1920 Textil skrud i svenska kyrkor från äldre tid till 1900. Stockholm

Brathe, Paul

- 1906 Theorie des evangelischen Kirchengebäudes. Ein ergänzendes Kapitel zur evangelischen Liturgik. Stuttgart

Bratt, Ingar

- 1977 Engelskundervisningens framväxt i Sverige. Tiden före 1850. ÅSU 139. Stockholm

Brattgård, Helge

- 1955 Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos teologi. STL 10. Lund

Braun, Joseph

- 1907 Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg/Breisgau

Breidert, Martin

- 1977 Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts. Gütersloh

Brenz, Johannes

- 1564 Recognitio Propheticae & Apostolicae doctrinae, de vera maiestate Domini nostri Iesu Christi, ad dexteram Dei Patris sui omnipotentis. Tübingen

Brightman, Frank Edward (ed.)

- 1896 Liturgies Eastern and Western being texts original or translated of the Principal Liturgies of the Church. 1. Eastern Liturgies. Oxford

Brilioth, Yngve

- 1926/1951 Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv. Stockholm (2 uppl. 1951)
1930 Eucharistic Faith and Practice, evangelical and catholic. Authorised Transl. by A.G. Hebart. London

Bring, Ebbe Gustaf

- 1851 Om det kyrkliga Pericopsystemet samt dess förändring och utbildning; med särskildt afseende på det Förslag till tvenne nya årgångar Predikotexter och dertill hörande Collecter och Böner, som till följd af Rikets Ständers underdåniga begäran blifwit uppgjordt af dertill i Nåder förordnade Committerade. Några ord. Lund
1855–56 Om kyrkan (SwKT 1, s. 1–20, 70–82, 161–170, SwKT 2, s. 49–61, 81–88, 369–384)

- Bring, Ragnar*
1970 A.E. Norbeck – ett hundraårsminne. (Växjö stifts hembygdskalender 61, s. 20–29)
- Bring, Sven Libert*
1885 Kyrkans handlande såsom objekt för den praktiska teologien. Lund
- Brिंगéus, Nils-Arvid*
1968 Skördegudstjänst (KÅ 68, s. 111–133)
- Brodd, Sven-Erik*
1982 Evangelisk Katolicitet. Ett studium av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen. BTP 39. Lund
- Brohed, Ingmar*
1977 Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift. AUL BHEL 7. Lund
- Bronisch, Gotthelf*
1888 Die älteste evang. Liturgie in der Oberlausitz mit sonntäglicher Communion (Siona 13, s. 100–101)
1889 Zur sonntäglichen Kommunion coram populo (Siona 14, s 198)
- Bruhn, Anders*
1832 Compendium Theologiæ Dogmaticæ in usum juventutis adornatum. Gothoburgi
- Brunner, Peter*
1954 Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde (Leiturgia 1, s. 83–364. Kassel)
- Bröms, Klas*
1964 Fridtjuv Bergs pedagogik med tyngdpunkt på tiden före hans första statsrådsperiod. ÅSU 112. Stockholm
- Bunsen, Christian Carl Josias*
1846 Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch, hrsg. Hamburg
- Burstedt, Sten*
1964 Nattvardens ställning i Visby stift 1850–1900 (FTh 21, s. 3–34)
1967 Nattvardens ställning i Åsele socken 1860–1945 (FTh 24, s. 105–120)
- Bygdén, Leonard*
1898 Svenskt anonym- och pseudonymlexikon. Bibliografisk förteckning öfver uppdagade anonyma och pseudonyma i den svenska litteraturen. 1. Uppsala
- Bäckström, Anders*
1984 Nattvardens förändring under 1800-talet som uttryck för den religiösa och sociala omvälvningen (KÅ 84, s. 140–155)
- Carlquist, Gunnar*
1985 Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid. Ser. 2. Biografier. 10. Åsbo och Bjäre kontrakt. Lund
- Carstensen, Gustav*
1925 Några drag i pietetisk och rationalistisk kultkritik och kultmotivering i den tyska lutherdomen. LUÅ NF, avd 1, bd 20: 3. Lund & Leipzig
- Carstensen, Hans*
1952 Särkalkar ur medicinsk synpunkt (Sankt Ansgar 3, nr 4, s. 1–3)
- Casel, Odo*
1925 Das Wort sacramentum (ThRv 24, s. 42–47)
1928 Zum Worte sacramentum (JLW 8, s. 225–232)
- de Chateaubriand, François René*
1859 Genie du Christianisme. Œvres completes de Chateaubriand. 2. Nouvelle édition par M. Sainte-Beuve. Paris

- Christensen, Torben & Göransson, Sven*
 1976 *Kyrkohistoria. 3. Från västerns religion till världsreligion.* Stockholm & Lund
- Clark, Francis*
 1967 *Eucharistic Sacrifice and the Reformation.* 2nd ed. Oxford
- Cnattngius, Hans*
 1959 *Biskopssäte, domkyrka och kloster. Tiden 1563 till våra dagar (Strängnäs stads historia, s. 546–580. Strängnäs)*
- Cochlovius, Joachim*
 1980 *Bekenntnis und Einheit der Kirche in der deutschen Protestantismus 1840-1850. Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten. 3. Gütersloh*
- Coena Domini*
 1983 *Coena Domini. 1. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert.* Hrsg. von Irmgard Pahl. SpicFri 29. Freiburg/Schweiz
- Coker, Frances William*
 1910 *Organismic Theories of the State. Nineteenth Century Interpretations of the Stat as Organism or as Person.* New York
- Collins, Peter*
 1965 *Changing Ideals in modern Architecture 1750-1950.* London
- Concordia Pia*
 1853 *Concordia Pia. Evangeliskt Lutherska kyrkans Symboliska Böcker jemte Upsala Mötes Beslut af år 1593, samt ett kort historiskt företal af P. Fjellstedt.* Gefle
- Congar, Yves*
 1971 *Die Lehre von der Kirche. Von Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Handbuch zur Dogmengeschichte hrsg von M. Schmaus u.a. Bd 3, Fasz. 3 d. Freiburg*
- Connolly, Dom R. Hugh*
 1916 *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents.* TaS 8:4. Cambridge
- Conradi, Wolfgang*
 1974 *Die Funktion des Kirchenbegriffs bei Franz Herman Reinhold v. Frank.* Hamburg
- Coplestone, Frederick*
 1961 *A History of Philosophy. 6. Wolff to Kant.* Bells 17. London
 1963 *A History of Philosophy. 7. Fichte to Nietzsche.* Bells 18. London
- Corpus reformatorum*
 1834— *Corpus reformatorum edidit Carolus Gottlieb Bretschneider. 1—.* Halix Saxo-num [förkortas: CR]
- Crichton, J.D.*
 1978 *A Theology of Worship (The Study of Liturgy. Ed. Cheslyn Jones et al., s. 1–29. London)*
- Dahlquist, Sixten*
 1927 *Vanlig skrud och prydnad. Ett försök till förklaring av mässkrudens uppkomst och till förståelse av dess innebörd med särskild hänsyn till förhållandena i vår svenska kyrka. (Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- och Museiförening 1927–28, s. 84–126)*
- Dankbaar, Willem Frederik*
 1941 *De sacramentsleer van Calvijn.* Leiden
- Dantine, Wilhelm*
 1980 *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte hrsg von Carl Andresen. 2. Die Lehrentwicklung in Rahmen der Konfessionalität, s. 411–498. Göttingen)*

- Davidson, David*
1890 Hwad wilja Paramentikens Wänner? Kort framställning af Paramentikens grundlärar i frågor och swar. På uppdrag af Styrelsen för Paramentikens Wänner utgifven. Göteborg
- Davies, Daniel Clair*
1960 The Hermeneutics of Ernst Wilhelm Hengstenberg edifying value as exegetical standard. Göttingen
- Deinzer, Johannes*
1874–92 Wilhelm Löhes Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlass zusammengestellt. 1–3. 2. Aufl. Nürnberg & Gütersloh
- Delitzsch, Franz*
1847 Vier Bücher von der Kirche. Seitenstück zu Löhe's drei Büchern von der Kirche. Dresden
1861 System der biblischen Psychologie. 2. Aufl. Leipzig
- Denzinger, Heinrich & Schönmetzer, Adolf*
1976 Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum ed. Henricus Denzinger et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit Adolphus Schönmetzer. 36 ed. Barcinore
- Dibelius, Franz*
1881 Der Kindergottesdienst. Referat auf dem XXII. Congress für innere Mission in Bremen am 8. September 1881 gehalten. Leipzig
- Dieckhoff, August Wilhelm*
1854 Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geschichtlich dargestellt. 1. Göttingen
- Dieffenbach, Georg Christian*
1866 Evangelische Haus-Agende, das ist: Vollständige Ordnung des Hausgottesdienstes in Gebeten Liedern und Bibellektionen für alle Tage des Kirchenjahres, gegründet auf die altkirchlichen Sonn- und Festtags-Evangelien nebst einer Reihe von Liturgische Andachten under einer Sammlung von Gebeten. 3. Aufl. Mainz
- Dieffenbach, Georg Christian & Müller, Christian*
1857 Evangelisches Brevier. Diarium Pastorale 1. Stuttgart
- Doerne, Martin*
1936 Neubau der Konfirmation. Grundzüge einer Erneuerung kirchlichen Jugendkatechumenats. Gütersloh
- Dorn, E.*
1899 Zur Geschichte der Kniebeugung (BBKG 5, s. 1–37, 53–75)
- Drechsler, Moritz*
1845–57 Der Prophet Jesaja. Übersetzt und erklärt. 1–2. Stuttgart
- Drews, Paul*
1898 Zur Geschichte der „Eulogien“ in der alten Kirche (ZPrTh 20, s.18-39)
- Duchrow, Ulrich*
1965 Sprachverständnis und biblisches hören bei Augustin. HUTh 5. Tübingen
- Düsing, Klaus*
1980 Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena (Hegel in Jena. Die entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Studien. Beiheft 20, s. 25–44. Bonn)
- Eckerberg, Carl Gustaf*
1894 Till minne af jubelåret 1893! Kort beskrifning, huru 300-årsminnet af Uppsala möte 1593 firats i Sverige 1893. Med förord af Biskopen m.m. D:r Ullman. Stockholm
- Eckerdal, Lars*
1969 »En liten bönbok» i svensk tradition (STK 45, s. 220–247)

- 1970 Skriftermål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok. BTP 23. Lund
- 1981 Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer. Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 3. SOU 1981:66. Stockholm
- 1986 Liturgivetenskapliga forskningslinjer (STK 62, s. 145–150)
- Edelmann, Helmut*
- 1980 Subjektivität und Erfahrung. Der Ansatz der theologischen Systembildung von Franz Hermann Reinhold v. Frank in Zusammenhang des „Erlanger Kreises“. München
- 1983 Franz Hermann Reinhold (von) Frank (TRE 11, s. 322–324)
- Edsman, Carl Martin*
- 1950 Offer eller mässoffer eller »dhett offer som på handklädet faller» (STK 26, s. 167–198)
- Edwall, Pehr*
- 1972 Gudstjänstens motiv. Lund
- Ehrensperger, Alfred*
- 1971 Die Theorie des Gottesdienstes in der später deutschen Aufklärung (1770–1815). SDGSTh 30. Zürich
- Eisenhofer, Ludwig*
- 1932 Handbuch der katholischen Liturgik. 1. Allgemeine Liturgik. Theologische Bibliothek. Freiburg/Breisgau
- 1933 Handbuch der katholischen Liturgik. 2. Spezielle Liturgik. Theologische Bibliothek. Freiburg/Breisgau
- Ekdahl, Fridolf Nathanael*
- 1894 Om konfirmationslöfena. Föredrag hållet vid »Kyrkans Vänners» årshögtid i Kalmar den 8:de Augusti 1894. Lund
- Eklund, Pehr*
- 1876–77 Om Κένωσις-dogmens utbildning på Concordiæ Formelns grundval. Ett försök i den dogmatiska theologien (LUÅ 13, s. 1–82)
- Ekström, Ragnar*
- 1942 Svensk högkyrklighet vid 1800-talets mitt (Ordet och kyrkan. En bok tillägnad Prosten L.M. Engström, s. 55–77. Lund)
- 1964 Gudsfolk och folkkyrka. 2 uppl. Lund
- 1965 Theodosius Harnacks kyrkosyn (Till Bo Giertz 31 augusti 1965, s. 103–112. Uppsala)
- Elert, Werner*
- 1931 Morphologie des Luthertums. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. München
- Engelmann, Christoph Friedrich*
- 1771 Versuch einer Theorie über die Erbauung. Breslau & Leipzig
- Enochsson, Ernst*
- 1923 Herman Wilhelm Ulff. Ett herdaminne. (Från Johannes Rudbeckius' stift. En festgåva till Rubeckiusjubileet 1923, s. 249–270. Västerås)
- 1949 Den kyrkliga seden med särskild hänsyn till Västerås stift. Stockholm
- Eriksson, Gunnar*
- 1962 Elias Fries och den romantiska biologien. Lychnos-bibliotek 20. Uppsala
- 1969 Romantikens världsbild speglad i 1800-talets svenska vetenskap. W&W-serien 211. Stockholm
- von Erlach, Friedrich Karl*
- 1836 Die Volkslieder der Deutschen. Eine vollständige Sammlung der vorzüglichen deutschen Volkslieder von der Mitte des fünfzehnten bis in die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, hrsg. Manheim

Eurenius, Jöns

- 1770 En Prest I sin Prydning, Eller Grundelig Afhandling Angående en Prästmans och Christi Tjenares Ambets-Skyldigheter, Emot Gud och Hans Dyrköpta Församling. Stockholm

Evangelieboken och förslag därtill

- EBF 1821 Kongl. Evangelii-Boks Comiténs förnyade förslag till Evangelier och Epistlar på de årliga Sön- och Högtidsdagarna. Bilaga till Post- och inrikes tidningar 176, nr 115.
- EBF 1823 Nytt Förslag till Evangelii-Bok med dertill hörande Stycken. Stockholm
- EB 1860 De årlige Evangelier och epistlar jämte dertill hörande kollektor och böner tillsammans med de år 1860 påbudne två årgångar nya predikotexter. Stockholm 1862
- EBF 1920 Betänkande jämte författningsförslag rörande Den svenska evangelieboken avgivet den 11 oktober 1920. Stockholm

Fagerberg, Holsten

- 1952 Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 9. Jahrhunderts. ASTSU 1. UUÅ 1952:9 Uppsala
- 1952a Evangelisk och romersk syn på liturgien (NKT 21, s. 91–104)
- 1953 Gottfrid Billing och den kyrkliga bekännelsen (STK 29, s. 229–244)
- 1965 Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. Göttingen

Feddersen, Ernst

- 1928a Claus Harms' 95 Thesen nach dem Udruck von 1817 wiedergegeben, mit einigen Anmerkungen. (SVSHKG.B 8:4, s. 448–461)
- 1928b Claus Harms' Thesen und die kirchlichen Behörden. Ein aktenmässiger Bericht. (SVSHKG.B 8:4, s. 462–565)

Feiner, Johannes

- 1960 Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen. (Fragen zur Theologie heute. Hrsg. von J. Feiner u.a., s. 230–264. Zürich & Köln)

Fellerer, Karl Gustav

- 1929 Der Palestrinastil und seine Bedeutung in der vokalen Kirchenmusik des achtzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenmusik in Italien und Deutschland. Augsburg
- 1975 Der Palestrinastil. (MS 95, s. 82–85)

Fernlund, Siegrun

- 1982 »ett Herranom värdigt Tempel». Kyrkorivningar och kyrkobyggen i Skåne 1812–1912. Lund

Forslund, Johan

- 1929 Andliga värvindar inom nordvästra Värmland. Stockholm

Forster, Erich

- 1905–07 Die Entstehung der preussische Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelm des Dritten nach Quellen erzählt. Ein Beitrag zum Geschichte der Kirchenbildung im Deutschen protestantismus. 1–2. Tübingen

Fraenkel, Peter

- 1961 Ten questions concerning Melanchthon, the Fathers and the Eucharist. (Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des zweiten internationalen Kongress für Lutherforschung. Münster 8.–13. August 1960. Hrsg. von V. Vajta, s. 146–164. Göttingen)

Frank, Friedrich Hermann Reinhold

- 1884 System der christlichen Gewissheit. Erste Hälfte. 2. Aufl. Erlangen
- 1887 System der christlichen Sittlichkeit. 2. Erlangen

Frey, Johannes

- 1905 Die Theologische Fakultät der Kais. Universität Dorpat–Jurjew 1802–1903. Historisch-biographisches Album mit Beiträgen früherer und jetziger Glieder der Fakultät. Bearb. und hrsg. Reval

Friedrich, Gerhard

- 1982 Erbauung (TRE 10, s. 18–21)

Froböss, Georg

- 1906 Johann Gottfried Scheibel (PRE 17, s. 547–551)

Froude, Richard Hurrell

- 1838 Remains. Ed. by J. Keble & J.H. Newman. 1:1. London

Furttjenbach, Joseph

- 1649 Kirchen Gebäw. 1. In was Form vnd Gestalt nach gerecht erfordern der Mensur, der Länge Braitte vnd Höhe ein Mittel grosses wolgeproportionirtes vnd beständiges Kirchengebäulin [. . .] Ihren gebührenden Stand haben sollen. Augspurg.

Fält, Helmer

- 1967 Separatismen i Orsa 1850–1860. Stockholm

Förhandlingar

- 1877 Förhandlingar vid predikantmötet i Stockholm den 1–3 augusti 1877. Stockholm

Förslag till stadga

- 1898 Förslag till stadga angående undervisnings-, studie- och examensväsendet inom de teologiska fakulteterna vid universiteten i Uppsala och Lund, jämte vissa i samband därmed stående förslag; afgifna af den utav Kongl. Maj:t den 21 maj 1897 i nåder förordnade komitté. Malmö

Gadde, Fredrik

- 1947 Domprosten Otto Norberg (Till Hembygden 44, s. 55–62)

Gahr, Christian

- 1919 Franks Stellung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik. Erlangen

Gavel, Jonas

- 1972 Axel Herman Hägg (SBL 19, s. 613–614)

Geijer, Erik Gustaf

- 1923 Essayer och avhandlingar. 1803–1817. Samlade skrifter 1. Ny utökad uppl. ordnad i tidsföljd, genomsedd av John Landquist Stockholm

Geiselmann, Joseph Rupert

- 1930 Die Glaubenswissenschaft der Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Seb. v. Drey (ThQ 111, s. 49–117)

- 1957 Zum Einführung (J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip der Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hrsg., eingel. und kommentiert von J.R. Geiselmann, s. [4]–[91]. Köln & Olten)

- 1964 Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg

- 1966 Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule. Die Überlieferung in der neueren Theologie. 1–2. 2. Aufl. Freiburg

George, Martin

- 1985 In der Kirche Leben. Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelm Löhes und Aleksej Chomjakovs (KuD 31, s. 212–248)

Gerber, Christian

- 1732 Historie Der Kirchen-Ceremonien in Sachsen; Nach ihrer Beschaffenheit in möglichsten Kürze mit Anführung vieler Moralien und specialen Nachrichten. Dresden & Leipzig

Germann, Georg

- 1972 Gothic Revival in Europe and Britain: Sources, Influences and Ideas. London

de Ghellinck, Joseph et al.

1924 Pour l'histoire du mot »Sacramentum«. 1. Les auténicéens. SSL 3. Louvain

Gierow, Krister

1971 Lunds universitets historia. 3. 1790–1867. Lund

Glockner, Hermann

1931 Friedrich Theodor Vischer und das 19. Jahrhundert. NForsch 10. Berlin

Goertz, Hans-Jürgen

1980 Die Täufer. Geschichte und Deutung. Münster

von Goethe, Johann Wolfgang

1912 Schriften zur Naturwissenschaft. Goethes Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe 39. Stuttgart & Berlin

Grafe, Hugald

1985 Ludwig Harms. (TRE 14, s. 449–450)

Graff Paul

1905/06 Beiträge zur Geschichte des Totenfestes. MPTh 2, s. 62–76

1921 Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelische Kirche Deutschlands bis zum eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Göttingen

1939 Geschichte der Aufklärung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands. 2. Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus. Göttingen

Grandien, Bo

1974 Drömmen om medeltiden. Carl Georg Brunius som byggmästare och idéförmedlare. NMH 82. Stockholm

Grass, Hans

1958 Erlanger Schule. (RGG 2, sp. 566ff.)

Grossmann, Sigrid

1979 Friedrich Christoph Oetingers Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie. AGP 18. Göttingen

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin

1868 Den christelige børnelærdom. 2 Udg. Kjøbenhavn

Grützmacher, Richard H.

1902 Wort und Geist. Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnademittel des Wortes. Leipzig

1914 In piam memoriam. 2. Frank. (NKZ 25, s. 991–1030)

1917 Der etische Typus der Erlanger Theologie (NKZ 28, s.435–456)

Grönvik, Lorenz

1968Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. AAA A 36:1. Åbo

Grötzingen, Eberhard

1980 Luther und Zwingli. Die Kirche an der mittelalterliche Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlstreits. ÖTh 5. Gütersloh

Guardini, Romano

1921 Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft (JLW 1, s. 97–108)

Gustafsson, Evald

1955 Tegnér, Brunius och Värends kyrkor. (HCFÅ 31 (1954), s. 37–56)

Gustafsson, Lars

1983 Litteraturhistorikern Schück. Vetenskapssyn och historieuppfattning i Henrik Schücks tidigare produktion. AUU Hist. litt. 12. Uppsala

1986 Estetik i förvandling. Estetik och litteraturhistoria i Uppsala från P.D.A. Atterbom till B.E. Malmström. AUU Hist. litt. 16. Uppsala

Gustafsson, Paul

1931 I doktor Ulffs prästgård. Av [pseud.] Berndt Hage (Julbok för Västerås stift 26, s. 64–73)

- Gustafsson, Per-Erik*
 1963 Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörsverksamheten. Till frågan om högreståndsväckelsen och friförsamlingsrörelsen. AUU SHEU 5. Uppsala
- Gustafsson, Sven*
 1962 Nyevangelismens kyrkokritik. BTP 12. Lund
- Gügler, Alois*
 1814 Die heilige Kunst, oder die Kunst der Hebräer. I. Landshut
- Gäbler, Ulrich*
 1983 Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk. München
- Göransson, Carl Ernst*
 1959 Biskop Tegnér i traditionen och verkligheten. Några urkundsstudier. Stockholm
- Haack, Ernst*
 1910 D. Theodor Kliefoth. Ein Charakterbild aus der Zeit der Erneuerung des christlichen Glaubenlebens und der lutherischer Kirche im 19. Jahrhundert. Schwerin
- Haas, Karl Eduard*
 1961 Der Lehrstuhl für reformierte Theologie zu Erlangen. Erlangen
- Händler, Otto*
 1927 Die Christologie Franks. (ZSTh 4, s. 744–776)
- Hagman, Bertil*
 1949a Carl Herman Palm (SMK 6, s. 11)
 1949b Oscar Theodor Sandberg (SMK 6, s. 496f.)
- Hagström, Klaës Alfred*
 1897 Strengnäs stifts herdaminne. 1. Biskoparne. Domprosteriets kontrakt. Villåttinge kontrakt. Strengnäs
- Hallqvist, Britt G.*
 1974 Det liturgiska språket (Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Bilaga 1. Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer. SOU 1974:67, s. 315–360. Stockholm)
- Hallström, Per*
 1910 Inträdestal i Svenska Akademien den 20 december 1908 (SAH 1886, 23 (1908), s. 8–50)
- Hamberg, Per Gustaf*
 1955 Tempelbygge för protestanter. Arkitekturhistoriska studier i äldre reformert och evangelisk-luthersk miljö. Stockholm
- Hammar, Karl Gustav*
 1972 Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906 – omkr. 1920 AUL BHEL 1. Lund
- Hammarberg, Angott Zachæus*
 1933 Ur minnenas tempelgårdar. Minnesteckningar vid prästmötet i Göteborg 1933 (PMH Göteborg 1933, avd. 8, s. 1–88)
- Hamrin, Artur*
 1973 Sökare och sändebud. Minnesteckningar vid prästmötena i Västerås 1967 och 1973. Västerås
- Hansson, Sven*
 1980 Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855. SSKHF NF 33. Uppsala
- Hardt, Tom G.A.*
 1971 Venerabilis & adorabilis eucharistia. En studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-talet. AUU SDCU 9. Uppsala

von Harless, Adolf

- 1837 Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Nürnberg
- 1853 Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. In grundlegenden Sätzen mit Luther's Zeugnissen zusammengestellt. Stuttgart
- 1869 Die Lehre von den Gnadenmitteln in Allgemeinen (A. von Harless & Th. Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Mit besonderer Beziehung auf das heilige Abendmahl. Drei Abhandlungen, s. 1–28. Erlangen)
- 1872–75 Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. [1]–2. [Anon.] Bielefeld & Leipzig

Harms, Claus

- 1817 Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Dr. Luthers, theuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit anderen 95 Sätzen als mit einer Übersetzung aus Ao. 1517 in 1817 begleitet. Kiel
- 1831 Pastoraltheologie. In Reden an Theologiestudierende. 2. Der Priester. Kiel
- 1929 Lebensbeschreibung verfasst von ihm selber. Neudruck durch den Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. Kiel

Harnack, Theodosius

- 1842 Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Prophethie. Ein biblisch-theologischer Versuch auf Grundlage von Ev. Matth. 5,17. Elberfeld
- 1845 Die Grundbekenntnisse der Evangelisch-Lutherischen Kirche: die drei ökumenischen Symbole und die Augsburgische Confession. Für die Glieder dieser Kirche, mit einer ausführlichen Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. Dorpat
- 1851 Liturgische Beiträge. Dorpat
- 1854 Die christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen
- 1862–86 Luthers Theologie mit besonderer Bezeichnung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erlangen
- 1862 Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, zur Prüfung und Verständigung. Nürnberg [cit. efter anastatischer Neudruck, Gütersloh 1934]
- 1869a Das evangelisch-christliche Kirchenjahr. Eine Skizze. (DZTK 11, s. 141–176)
- 1869b Die kirchliche Verwaltung des heiligen Abendmahls. (A. von Harless & Th. Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung von der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Mit besonderer Beziehung auf das heilige Abendmahl. Drei Abhandlungen, s. 105–223. Erlangen)
- 1877 Praktische Theologie. I. 1. Einleitung und Grundlegung. 2. Theorie und Geschichte des Cultus. Erlangen
- 1878 Praktische Theologie. II. 3. Geschichte und Theorie der Predigt (Homiletik). 4. Geschichte und Theorie der Pastoralen Gemeindeleitung (Seelsorge). Erlangen
- 1882 Katechetik und Erklärung des Kleinen Katechismus Luthers. 1–2. Erlangen
- 1890 Die praktische Theologie. 2. Die einzelnen Fächer der praktischen Theologie: Liturgik. (Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung [. . .] hrsg von O. Zöckler. 4. Praktische Theologie. 3. Aufl., s. 397–469. München)

Hauschildt, Karl

- 1959 Zur Geschichte und Diskussion der Konfirmationsfrage von Pietismus bis zum 20. Jahrhundert (Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation [. . .] hrsg von K. Frör, s. 43–73. München)

Hebart, Siegfried

- 1939 Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert. Neuendettelsau

- Heckel, Theodor*
1933 Adolf von Harless. Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern. München
- Hedberg, Herman*
1952 Småkalkar ur liturgisk synpunkt (Sankt Ansgar 3, nr 4, s. 6–7)
- Hedderich, Hans Felix*
1941 Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat. BFChTh 43:1. Gütersloh
- Hedström, Carl Wilhelm*
1885 Minnesteckning öfver biskopen [. . .] Thure Annerstedt vid prestmötet i Strengnäs i juni 1885 (PMH 1885, senare afd., s. 1–20)
- Hedwall, Lennart*
1985 Carl Abraham Mankell (SBL 25, s. 57–61)
- Hegardt, Peter*
1928 Biografiska anteckningar om släkten Hegardt. Malmö
- Hein, Lorenz*
1970–71 Die Thesen von Claus Harms in der neueren theologischen Kritik (SVSHKG.B 26–27. s. 70–83)
1985 Claus Harms (TRE 14, s. 447ff.)
- Hein, Martin*
1982 Universität Erlangen (TRE 10, s. 159–164)
1984 Lutherischen Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert. Die Lutherische Kirche: Geschichte und gestalten. 7. Gütersloh
1985 Gottlieb Christoph Adolf von Harless (TRE 14, s. 444ff.)
- Heinrich, Johannes Baptista*
1888 Vorrede (Dom P. Guéranger, Das Kirchenjahr. 1. Die heilige Adventszeit. Auktorisierte Übersetzung [. . .] von J.B.Heinrich, s. I–VIII. Mainz)
- Heinrichs, Helmut*
1967 Die Rechtslehre Friedrich Julius Stahls. Köln
- Hejschmann, Per Anton*
1847 Method för Choral-sång efter Ziffror jemte Anvisning att stämma strängar på ett Psalmodikon. Carlstad
- Helander, Dick*
1931 Kyrkolagsförslaget 1873. LUÅ NF avd 1, bd 27:4. Lund
1934 Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet. 1. Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok. LUÅ NF avd. 1, bd 29:8. Lund
1938 Kyrkans texter. Tillkomsten av 1862 års texter. Stockholm
1939 Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894. Stockholm
1947 Den Lindblomska katekesen. SSSKH 14. Stockholm
- Helas, Volker*
1980 Sakralbauten (Gottfried Semper 1803–1879. Baumeister zwischen Revolution und Historismus. 2. Aufl., s. 278–292. München & Dresden)
- Hellekant, Bengt*
1944 Engelsk uppbyggelselitteratur i svensk översättning intill 1700-talets mitt. SSSKH 10. Stockholm
- Hellerström, A.O.T.*
1932 Liturgik. Stockholm
1961 Kyrkans gudstjänst. Kortfattad liturgik. Stockholm
- Hellström, Jan Arvid*
1986 Kyrka och kulturliv – konturer till ett forskningsprogram (STK 62, s. 167–173)
- Hellström, Olle*
1955 Uddo Lechard Ullman (SMK 8, s. 94–95)
- Hennings, Beth*
1963 Resa genom sju decennier. Stockholm

- Henningssson, Bengt*
1961 Geijer som historiker. SHU 5. Stockholm
- Henningson, Karl-Åke*
1956 Striden om lekmanadopet. En studie i motsättningen mellan Svenska Kyrkan och Svenska Missionsförbundet 1878–1898. STL 13. Lund
- von Herder, Johann Gottfried*
1891–93 Sämtliche Werke hrsg von B. Suphan. 5:9. Berlin
- Hermelink, Heinrich*
1949 Johannes Brenz als lutherischer und schwäbischer Theologe. Stuttgart
1951 Das Christentum in der Menschengeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 1. Revolution und Restauration 1789–1835. Tübingen & Stuttgart
1953 Das Christentum in der Menschengeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 2. Liberalismus und Konservatismus 1835–1870. Tübingen & Stuttgart
- Herold, Max*
1875–93 Vesperale oder Die Nachmittage unsere Feste und ihre gottesdienstliche Bereicherung. Vorschläge und Formularien auf altkirchlichem Grunde für das gegenwärtige Bedürfniss. Bearbeitet für alle Gemeinden, sowie zum häuslichen Gottesdienste. [1]–2. Nördlingen & Gütersloh
- Herzog, Johannes*
1900 Joh. Wilh. Friedrich Höfling (PRE 8, s. 176)
- Hesse, Hermann*
1936 Zur Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus nach der Fragen 65–68 (Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, s. 466–489. München)
- Hessler, Carl Arvid*
1956 Stat och religion i upplysningstidens Sverige. SSFU 34. Uppsala
- Heuman, Carl*
1929 Från prostens Heumans tid på Dahle (Från gamla prästhem i Göteborgs stift. Minnen samlade och utgivna av Anders B Block. Minnen från gamla prästhem 5, s. 236–270. Lund)
- Heüman, Elis Daniel*
1889 Kyrkliga symboler särskildt Rosen. Föredrag vid Gamla Parament-Verkstaðens årsfest i Göteborg den 21 Okt. 1889. Göteborg
- Hidal, Sten*
1977 K.H. Gez. von Schéele. Prelat, pilgrim, politiker. Visby
1979 Bibeltro och bibelkritik. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet. Stockholm
- Hirsch, Emanuel*
1954 Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5. Gütersloh
- Hjelt, Edvard m.fl.*
1884 Vetenskapen och Herr Carl von Bergen. Helsingfors
- Hjort, Fredrik*
1912 Bör hymnsången auktoriseras? [1–2.] (SKT 8, s. 254f., 342f.)
- Hofmann, Fritz*
1933 Der Krichenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. München
- von Hofmann, Johann Christian Konrad*
1841 Weissagung und Erfüllung in alten und neuen Testament. 1. Nördlingen
1852 Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. 1. Nördlingen [2 uppl. 1857]
- Hoffman [von Fallersleben], August Heinrich*
1869 Unsere Volksthümliche Lieder. 3.Aufl. Leipzig

- Hohberg, Rosemarie*
1977 Friedrich Wilhelms III. liturgische Union und die Grund für die schlesische Opposition (KimO 20, s. 147–176)
- Hohlwein, Hans*
1959 Johann Friedrich Wilhelm Höfling (RGG 3, sp. 393f.)
- Holm, Torsten Ax:son*
1968 Församlingens livets förnyelse i Strängnäs stift. En redovisning av kyrkligt arbete framlagd till prästmötet i Strängnäs den 11–13 juni 1968. SörmLH 24. Nyköping
- Holmgren, John*
1948 Norrlandsläseriet. Studier till dess förhistoria och historia fram till år 1830. SSSKH 19. Lund
- Holmström, Olof*
1898 Evangelisk-luthersk församlingvård med särskildt afseende på förhållandena inom vår svenska kyrka. Lund
- Holte, Ragnar*
1951 Svenska Kyrkan och lekmanadopet. En studie till det utgående 1800-talets kyrkohistoria (KÅ 50 (1950), s. 165–215)
1962 Luthersk nattvardslära i ljuset av nyare exegetik och patristik (Välsignelsens kalk. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses kyrkodagar kring Nattvarden i Uppsala 1961 utg. av Eric Segelberg, s. 65–89. Saltsjöbaden)
- Holtz, Gottfried*
1959 Theodor Kliefoth (RGG 3, sp. 1666)
- Hommel, Friederich*
1891 Der Psalter nach der deutschen Übersetzung D. Martinus Luthers für den Gesang eingerichtet (W. Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen des lutherischen Bekenntnisses. 3. Aufl., s. 7–143, Beil., s. 1–39. Gütersloh)
- Hopf, Friedrich Wilhelm*
1947 Wilhelm Löhe als Zeuge des Altarsakraments (JMLB 2, s. 69–78)
- Hulthén, Tore*
1985 Om Henric Schartaus nattvardsuppfattning – några viktigare bestämmningar (Tro och tradition. Festskrift till Bengt Hägglund på hans 65-årsdag, s. 88–112. Borås)
- Hünnerbein, Kurt*
1970 Impulse aus der Theologie Theodosius Harnacks für die heutige Kirche lutherische Reformation. Diss. Leipzig
- Huber, Johannes Georg*
1873 Katolska kyrkans lära om det heliga mässoffret framställd i 4 betraktelser. Med ett bihang om kommunionen under en gestalt. Stockholm
- Hägglund, Bengt*
1951 Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis. Lund
1959 De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition. STL 18. Lund
1969 Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. 4 utökade uppl. Lund.
1976 Efficacia verbi. Frågan om Ordet som nådemedel i äldre luthersk tradition (Kirken og nådemidlene. Festskrift til professor dr. theol. Leiv Aalen på 70-årsdagen 21. september 1976, s. 49–64. Oslo)
1982 Erfarenheten som kriterium i dogmatiken (STK 58, s. 64–69)
- Härdelin, Alf*
1965 The Tractarian understanding of the Eucharist. AUU SHEU 8. Uppsala
1967 Kirche und Kult in der Luzerner theologischer Romantik (ZKTh 89, s. 139–175)
1973 Aqua et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches. LQF 57. Münster

- 1976 Kyrka Gudstjänst Sakrament. Texter från fornkyrka och medeltid. Urval, inledning, kommentar och övers. KKL 1. Stockholm
- 1986a »Det fyrfaldiga templet». Om medeltidens syn på kyrkan och kyrkobyggnaden. (Signum 12, s. 113-116)
- 1986b Spiritualitet – ny deldisciplin eller kyrkovetenskapligt totalperspektiv? (STK 62, s. 160–166)
- Höfling, Johann Wilhelm Friedrich*
- 1837 Von der Composition der Christlichen Gemeinde-Gottesdienste oder von den zusammengesetzten Akten der Communion. Eine liturgische Abhandlung. Erlangen
- 1846–48 Das Sacrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. Dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. 1–2. Erlangen
- 1851 Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen
- 1853 Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. 3. Aufl. Erlangen
- 1854 Liturgisches Urkundenbuch enthaltend die Akte der Communion, der Ordination und Introduction und der Trauung. Hrsg. von Dr. Thomasius und Dr. Harnack. Leipzig
- Hörmander, Oscar*
- 1980 Schartauanismen och samhället. En studie i religiösa och politiska idémotsättningar 1890–1933. Stockholm
- Jahn, Ernst*
- 1962 Biblische Psychologie. Eine Rückschau auf Franz Delitzsch. BHFEKs 12. Berlin
- Jahrbuch des Deutschen Adels*
- 1898 Jahrbuch des Deutschen Adels hrsg von der Deutschen Adelsgenossenschaft. 2. Berlin
- Jannasch, Wilhelm*
- 1962 Emil Sulze (RGG 6, sp 522f.)
- Janson, Robert*
- 1950 Kvinnorna i stiftet (Göteborgs stift i ord och bild, s. 337–352. Stockholm)
- Jarlert, Anders*
- 1980 Reformationsdagen eller Andra böndagen i historisk belysning (Julhälsningar 70, s. 34–49)
- 1981 Den gamla stavens stöd på alltid nya vägar. Om Erik Klingstedt och församlingsförnyelse (Julboken 55, s. 48–71)
- 1983 Gulli och Hulda Peterson – ett förbisett kapitel ur Göteborgs kyrkliga kvinnohistoria (Julboken 57, s. 77–85)
- 1984 Ämbete och tro. En undersökning om den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet. BHEL 13. Lund
- Jelke, Robert*
- 1930 Die Eigenart der Erlanger Theologie (NKZ 41, s. 19–63)
- Jensen, Gustav*
- 1887 Afhandlingar om Gudstjeneste og Menighedsliv. Kristiania
- Joest, Wilfried*
- 1981 Erfahrung als theologisches Prinzip in der älteren Erlanger Schule (Glaube und Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. Kasch, s. 165–176. Bayreuth)
- Johannessen, Astrid Schjetlein*
- 1965 Lectorium. KLN 10, sp. 391–396
- Johannisson, Karin*
- 1974 Magnetisörernas tid. Den animala magnetismen i Sverige. Lychnos-bibliotek 25. Uppsala

Johansson, Karl Herbert

1954 Linköpingsbiskopen Petrus Benedicti's visitationsbok. Kalmar

Johansson, Martin

1867 Resebref N:o 2 [av sign.] *M.J.* [jämte] Replik. (TT 7, s. 137–142, 188–192)

Jonsson, Kjell

1987 Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870-1920. ArkA 26. Lund

Jordahn, Bruno

1962 Luther und das gottesdienstliche Gebet. (Luther 33, s. 116–141)

Jordan, Hermann

1919 Gottfried Thomasius. Professor der evangelische Theologie 1802–1875. München & Leipzig

Jungmann, Josef Andreas

1948 Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 1. Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und krichliche Gemeinschaft. Vormesse. 2. Opfermesse. Wien

Kaiser, Karl Richard

1892 Andreas Gottlob Rudelbach, ein Zeuge der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert. Leipzig

Kant, Immanuel

1908 Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Kant's gesammelte Schriften hrsg von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1. Werke. 5. Berlin

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm

1957 Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland. Neuendettelsau

1959 Claus Harms und seine Bedeutung für das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts (ZBKG 28, s. 190–205)

1960 Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877. München

1962 Wilhelm Löhe als organischer Denker. Zum Verständnins seiner theologischen Entwicklung (ZBKG 31, s. 80–105)

1965 Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung. EvEnz 5/6. Gütersloh

1968 Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert. Gütersloh

1972a Wilhelm Löhes Stellung in der Frömmigkeitsgeschichte (ZBKG 41, s. 38–62)

1972b Die Rezeption der Philosophie Schellings in Bayern. Beobachtungen zum süddeutschen Theologiegeschichte 1800–1812 (ZBKG 35, s. 691–727)

1973 Schelling und das bayerische Luthertum (ZBKG 36, s. 115–145)

1977 Die Spätaufklärung. Entwicklung und Stand der Forschung (ThLZ 102, sp. 337–348)

1978 Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. München

1980 Evangelische Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern. SBLG 70. München

1983 Wilhelm Löhe (1808–1872) (Klassiker der Theologie. 2. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer. Hrsg. von H. Fries & G. Kretschmar, s. 174–189. München)

Karlsson, Karl Edvard

1934 Minnesteckningar över sedan sistlidna prästmöte avlidna ämbetsbröder i Skara stift (PMH Skara 1934, s. 99–163)

Karlman, Nils

1937 Per Adam Siljeström. Några biografiska notiser (Kalmar nations [i Uppsala] skriftserie 14, s. 9–32)

- Karpp, Heinrich*
1980 Biblizismus (TRE 6, s. 478–484)
- Kasper, Walter*
1965 Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz
- Katolsk katekes*
1893 Katolsk katekes för det apostoliska vikariatet i Sverige. Stockholm
- Kaulbach, Friedrich*
1971 Aggregat (Hist.Wb.Philos. 1, s. 102)
- Kehnscherper, Günther*
1953 Das Wesen der Kirche nach Theodor Kliefoth. Diss. Leipzig
- Keller-Hüschemenger, Max*
1963 Das Problem der Heilsgewissheit in der Erlanger Theologie im 19.–20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Frage der theologischen Subjektivismus in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. AGTL 10. Berlin & Hamburg
- Kellner, K.A. Heinrich*
1910 Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und die Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zu Gegenwart. 3. verb. Aufl. Freiburg
- Kerfstedt, Johannes*
1874 Fjellstedtska skolan. Kort redogörelse om hennes förflutna verksamhet och närvarande ställning, afgifven i maj 1874. Upsala
- Kern, Walter*
1973 Notwendigkeit. 4. (Handbuch philosophischen Grundbegriffe. Hrsg. von H. Krings u.a. 2, s. 1021–1036. München)
- Kieffer, René*
1977 Nytestamentlig teologi. Stockholm
- Kilström, Bengt Ingmar*
1968 Tidegårdens historia (Bedjen oavlåtigen. Föredrag hållna vid Kyrklig Förnyels kyrkodagar i Uppsala den 1–4 september 1967, utg. av Eric Segelberg, s. 57–73. Uppsala)
1977 Kyrkans år. Stockholm
1984 Uddo Lechard Ullman som kyrkorestaurerare och liturgiker (Ullmanska släktföreningens medlemsblad [stenc.] nr 3–4/1983–84, s. 7–9)
- Der Kirchenbau*
1893 Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Hrsg. von der Vereinigung Berliner Architektur. Berlin
- Kirchen-Ordnung*
1690 Kirchen-Ordnung Im Lande zu Pommern [. . .] Anfänglich auff dem Land-Tage zu Treptow Anno MDXXXV geschlossen und jetzt und ferner [. . .] erneuert und vermehret. Altona & Stettin
- Kircher, Erwin*
1903 Volkslied und Volkspoesie in der Sturm- und Drangzeit. Ein begriffsge-schichtlicher Versuch (ZDW 4, s. 1–57)
- Kittel, Friedrich*
1894–95 Dr. Rudelbach, Consistorialrath, Superintendent und Pastor prim. i Glau-chau (SGB 1, s. 121–134)
- Kiunke, Martin*
1985 Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation. KimO 19. Göttingen
- Kjellin, Maja*
1950 Göteborg genom tre sekel. Göteborg
- Kjöllerström, Sven*
1942 De kyrkliga böckernas antagande i vårt land (STK 18, s. 273–286)
1950 Elevationen och korstecknet i evangelisk svensk tradition (STK 26, s. 286–301)

1955. Kyrkohandbok (NTU 2, sp. 638–642)
- 1962 Uddo Lechard Ullman (RGG 6, sp. 1111f.)
- 1965 Konungen som summus episcopus (Från gammalluterherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel. KÅ 64 (1964), s. 131–147)
- 1974 »Sätt till att ordinera en vald biskop» 1561–1942. BTP 33. Lund
- Klaus, Bernhard*
- 1963 Die Anfänge der Praktischen Theologie in Erlangen (ZBKG 32, s. 296–314)
- Klein, Adolf*
- 1980 Der Dom zu Köln. Die bewegte Geschichte seiner Vollendung. Köln
- Kliefoth, Theodor*
- 1839 Einleitung in der Dogmengeschichte. Parchim & Ludwigslust
- 1844 Theorie des Kultus der evangelischen Kirche. Parchim & Ludwigslust
- 1847 Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation. Rostock & Schwerin
- 1854 Acht Bücher von der Kirche. 1. Schwerin & Rostock.
- 1854–61 Liturgische Abhandlungen. 1–8. Schwerin [förkortas: KLA]
- Klän, Werner*
- 1979 Die Anfänge der altlutherischen Bewegung in Breslau (KimO 21–22, s. 141–169)
- Knittermeyer, Hinrich*
- 1929 Schelling und die romantische Schule. GPE 7:30/31. München
- Kolde, Theodor*
- 1910 Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1800–1910. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Verbindung der Friderico-Alexandrina mit der Krone Bayerns. Erlangen
- Kramer, Wolfgang*
- 1972 Ernst Wilhelm Hengstenberg. Die Evangelische Kirchenzeitung und der theologische Rationalismus. Erlangen & Nürnberg
- Kraus, Gerhard*
- 1985 Naturpoesie und Konstpoesie im Frühwerk Friedrich Schlegels. ErlS 64. Erlangen
- Krausen, Gerhard*
- 1982 Erbauung. 2. Theologiegeschichtlich und praktisch-theologisch (TRE 10, s. 22–28)
- Kraussold, Lorentz*
- 1844 Versuch einer Theorie des Kirchenlieds (ZPK 7, s. 392–406, 8, s. 1–43, 92–142)
- 1853 Musikalische Altaragende für den evangelisch-lutherischen Gottesdienst. 1–2. Erlangen
- Kressel, Hans*
- 1924 Orgelspiel und Chorgesang im liturgischen Rahmen des Gottesdienst (ZEvKM 2, s. 156–160)
- 1926 W. Löhe und die Kirchenmusik (ZEvKM 4, s. 329–333)
- 1927 Löhe als Künstler (AELKZ 60, sp. 1195–1197, 1220–1225, 1242–1245)
- 1929 Wilhelm Löhe als Prediger. Gütersloh
- 1941 Das Fest des jüngsten Tages. Ein Vorschlag mit grundsätzlicher Untersuchung und praktischen Beispielen der Gestaltung. KThHb 6. Essen
- 1948 Die Liturgik der Erlanger Theologie. Ihre Geschichte und ihre Grundsätze. 2. durchges. Aufl. Göttingen
- 1949 Wilhelm Löhe. Der lutherische Missionar. Neuendettelsau
- 1952 Wilhelm Löhe als Liturg und Liturgiker. Neuendettelsau
- 1953 Die Liturgie der Evang.-Luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Geschichte und Kritik ihrer Entwicklung im 19. Jahrhundert. München
- 1954 Wilhelm Löhe. Ein Lebensbild. Erlangen & Rothenburg/Tauber
- 1955 Wilhelm Löhe als Katechet und als Seelsorger. Neuendettelsau

- 1960 Wilhelm Löhe. Der lutherische Christenmensch. Ein Charakterbild. Berlin
- 1967 Die Theologische Fakultät der Universität Erlangen und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche (Festschrift Erlangen 600 Jahre Stadt. ErlBFH 14, s. 77–88)
- 1971 Von der rechten Liturgie. Prolegomena zu einer Morphologie der Liturgie, zu ihrer Gestalt und Gestaltung. Neuendettelsau
- Krieger, Anneliese*
- 1958 Geschichte der Evangelische Kirchenzeitung unter der Redaktion E.W. Hengstenbergs (von 1.7.1827 bis zu 1.6.1869). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Bonn
- Kristiansson, Sven*
- 1953 Uddevalla stads historia. 2. 1700-1806. Uddevalla
- 1956 Uddevalla stads historia. 3. 1806-1863. Uddevalla
- Kristofersson, Sture*
- 1939 Psalmboksförslagen av år 1765–67 och 1793. Stockholm
- Kronblad, Samuel Johan*
- 1863 Om det Allmänna Prestadömet och dess Werksamhet inom Kyrkan. Ett bidrag till besvarandet af frågan om den s.k. Lekmannaverksamheten. Lund
- Krummacher, Hans-Henrik*
- 1972 Erbauung (Hist.Wb.Philos. 2, sp. 601–604)
- KSV:s årsskrift*
- 1895 »Kyrkosångens Vänners inom svenska kyrkan» årsskrift 1895. Utgifven af sällskapets centralkommitté. Skara
- Kühn, Ulrich*
- 1985 Sakramente. Handbuch Systematischer Theologie 11. Gütersloh
- Kyrkohandböcker och förslag därtill*
- HBF 1799 Förslag till handbok theruti stadgas huru gudstjensten [. . .] skall hållas [. . .]. Öfversedd, förbättrad och tillökt. Stockholm
- HB 1811 Kyrko-Handbok hvaruti stadgas, huru Gudstjensten i Svenska Församlingen skall behandlas. Öfversedd, förbättrad och tillökt samt med Kongl. Maj:ts Nådiga bifall af Rikets Ständer antagen vid Riksdagen i Stockholm År 1809. Stockholm
- HBF 1854 Kyrko-handbok, hwaruti stadgas, huru Gudstjensten i Swenska Församlingar skall förrättas. Underdånigt förslag uppgjordt af dertill i Nåder utsedde Committerade. Stockholm
- HBF 1855 Kyrko-handbok, hwaruti stadgas huru Gudstjensten i Swenska Församlingar skall förrättas. Underdånigt förslag ånyo öfversedt af dertill i Nåder utsedde Committerade. Stockholm 1856
- HBF 1892 Förslag till reviderad handbok för Svenska kyrkan af Handbokskommittén. Fullbordadt 1891. Upsala
- HBF 1893 Nytt förslag till reviderad handbok för Svenska kyrkan af Handbokskommittén. Fullbordadt 1893. Upsala
- HBF 1894 Förslag till handbok för Svenska kyrkan. Lund. [*Unicum.*]
- HB 1894 Handbok för Svenska kyrkan stadfäst af Konungen år 1894. Stockholm
- HBF 1913 *Gottfrid Billing*, Förslag till förändringar i kyrkohandboken. Stockholm
- HBF 1915 *Gottfrid Billing*, Förslag till förändringar av vissa delar uti gällande kyrkohandbok. Stockholm
- HB 1917 Handbok för svenska kyrkan. Stockholm
- HBF 1926 Förslag till handbok för svenska kyrkan. SOU 1926:12. Stockholm
- Kyrkolagen*
- KL 1686 1686 års kyrkolag. Utg. av samfundet Pro fide et christianismo med inledning av G. Thulin. Stockholm 1936
- Kyrkomötesprotokoll*
- Allmänna kyrkomötets protokoll [. . .] 1868, 1878, 1888, 1893, 1898, 1903, 1908, 1915, 1920

- Kählbrandt, Emil*
1869 Das gottmenschliche Wort der heiligen Schrift (DZTK 11, s. 176–212)
- Källstad, Thorvald*
1984 Bönens psykologi (STK 60, s. 107–113)
- Köhler, Walther*
1924 Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seine politischen und religiösen Beziehungen. 1. Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch. QFRG 6. Leipzig & Gütersloh
- König, Johann Ludwig*
1865 Die Haupt-Liturgieen der alten Kirche in wortgetreuer Uebersetzung nebst Einleitung. Neustrelitz
- Köpf, Ulrich*
1980 Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux. BHTh 61. Tübingen
- Lagerlöf, Erland*
1970 Skriftstolar i gotländska kyrkor (De hundra kyrkornas ö 48, s. 47–60)
- Landquist, John*
1922 Carl Fredric Berndt von Bergen (SBL 3, s. 449–452)
- Langborg, Gustaf*
1980 Krönikebok för Blacksta och Vadsbro 1868–1921. SörmLH 36. Nyköping
- Langen, August*
1954 Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Tübingen
- Langlet, Emil V.*
1871 Några ord om våra kyrkobyggnader beledsagade af ritningar till dels utförda, dels projekterade sådana. (NTBS 1 (13), s. 139–144)
1893 Schwedische protestantische Kirchen nach dem Centralsystem entworfen und ausgeführt. Stockholm
- von Langsdorff, Wilhelm*
1898 D. Adolf von Harless. Ein kirchliches Charakterbild allen Freunden den evangelisch-lutherischer Kirche, insbesondere denen, die sich für ihnen Dienst bilden wollen. Leipzig
- Lansemann, Robert*
1939 Die Heiligentage besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit betrachtet im Zusammenhang der reformatorischen Anschauungen von den Zeremonien, von den Festen, von den Heiligen und von den Engeln. MGKK Sonderbd 1. Göttingen
- L'Arronge, Gerhard*
1921 Der Thüringer Kanzelaltar von 1700 bis 1850. Jena
- Larsson, Anders Petter*
1895 Bidrag till svenska söndagsskolans historia. Stockholm
- Laugier, Marc-Antoine*
1753 Essai sur l'Architecture. Paris
- Laurentius Petri*
1562 Korth bekiennelse om några ariklar wors Herras Jesu Christi nattwardt anrörandes. Stockholm
- Lengeling, Emil Joseph*
1963 Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie. Vorschlag zu einer Neuformung (Liturgie. Gestalt und Vollzug, hrsg von Walter Düsig, s. 176–251. München)
- Lemke, Otto Vilhelm*
1868 Visby stifts herdaminne efter mestadels otryckta källor utarbetadt. Örebro
- Leufvén, Edvard*
1919 Svenska högmässoritualen 1789–1811. Uppsala

- Levin, Herman Olof*
1907 Om Guds ords nådemedel. Stockholm
- Lieberg, Hellmut*
1973 Wesen und Struktur der Kirche (De fundamentis ecclesiae. Gedenkschrift für Pastor Dr. Theol. Hellmut Lieberg, s. 45–56. Braunschweig)
- Liedgren, Emil*
1930 Biskop U.L. Ullman. In memoriam (TKG 5, s. 17–18)
1931 G.T. Lundblad (1851–1931) (TKG 6, s. 55f.)
1933 Präster och poeter. Uppsala
1946 Neologien, romantiken, uppvaknandet 1809–1823. Svenska kyrkans historia 6:2. Stockholm
- Liedman, Sven-Eric*
1966 Det organiska livet i tysk debatt 1795–1845. Lund
- Lilienberg, Gustaf Robert*
1876 Svensk lagsamling. 2. Sveriges Rikes Lag gillad och antagen på Riksdagen år 1734. 2. Byggnings Balk. Stockholm
- Liljegren, Mårten*
1949 Adrian Crispin Peterson (SMK 6, s. 77)
- Lindahl, Göran*
1955 Högkyrkligt lågkyrkligt frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1950. Stockholm
- Lindberg, Gustaf*
1937 Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret. Stockholm
- Lindblad, Carl Severin*
1915 Minnestekning öfver i Göteborgs stift mellan prästmötena 1909 och 1915 aflidna prästmän (PMH Göteborg 1915, avd. 2:6, s. 1–46)
1917a Biskop Gustaf Daniel Björck (Göteborgs latinläroverks historia. Minnesblad mellan åren 1865–1900, s. 49–51. Göteborg)
1917b En afskedsuppvaktning för biskop Ullman (Göteborgs latinläroverks historia. Minnesblad mellan åren 1865–1900, s. 66–67. Göteborg)
1927 En röst i vår kyrka, som man mera bort lyssna till. Mårten Erik Klingstedt (Julboken 2, s. 34–49)
- Linder, Carl Wilhelm*
1871 Om liturgiens betydelse i och för kulten inom den evangeliskt lutherska kyrkan. Stockholm
- Lindeskog, Gösta*
1956 Fredrik August Fehr (SBL 15, s. 466–478)
- Lindhagen, Lars*
1972 Reformerad Tidegård (Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972, s. 186–200. Uppsala)
- Lindhardt, Poul Georg*
1983 Andreas Gottlob Rudelbach (DBL³ 12, s. 463–464)
- Lindquist, David*
1947 Nattvarden i svenskt kultliv. En liturgihistorisk studie. LUÅ NF avd. 1, bd 43:7. Lund
1955 Skrudar och färger (TKG 30, s. 6–12)
- Lindqvist, Gunnar & Tuulse, Armin*
1964 Brännkyrka kyrka (SvK 8, s. 233–311)
- Lindroth, Hjalmar*
1948 Tankar om kyrkan och sakramenten. Stockholm
1975 Kyrklig dogmatik. Den kristna trosåskådningen med särskild hänsyn till det eskatologiska motivet och den frälsningshistoriska grundsynen. 2. Dogmatikens utgångspunkt och grundläggande del. Kristi kyrka och frälsningshistoriens innevarande skede. AUU SDCU 12:2. Stockholm

- Link, Christoph*
1966 Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts in besondere bei Theodosius Harnack. JusEcc 3. München
- Lisco, Friedrich Gustaf*
1838 Det Christliga kyrkoåret. En Homiletisk Hjelpreda förnämligast wid begagnandet af de epistoliska pericoperna. Öfwers. [av J.I. Håhl.] Linköping
- Lizell, Gustaf*
1928 U.L. Ullman och det svenska gudstjänstlivet (TKG 3, s. 8–10)
- Ljungberg, Per Adolf*
1881 Vesterås stifts herdaminne. NF. 1800–1880. 2. Dalarne. Örebro
- Ljungberger, Erik*
1938 Kring en känd kvartett och dess kompositör (Sångartidningen 34, s. 4–5)
- Ljunggren, Gustaf*
1856–60 Framställning af de förnämsta esthetiska systemerna. 1–2. Lund
- von Loewenisch, Walther*
1984 Die „Erlanger Theologie“ (Erlangen. Geschichte der Stadt in Darstellung und Bilddokumente. Hrsg. von Alfred Wendehorst, s. 119–125. München)
- Lomnäs, Erling*
1966 Harald Leonard Fryklöf (SBL 16, s. 586–588)
- de Lubac, Henri*
1959 Exégse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture. 1. Theologie 41. Paris
- Lundblad, Gustaf Teodor*
1891 Om Kyrkliga prydnader och särskilt de s.k. Paramenterna. Skara
1904 Huru sällskapet »Kyrkosångens vänner» uppkom och bildades. En återblick (Kyrkosången 6, s. 7–13)
- Lundblad, Per Olof*
1924 Matrikel över Strängnäs stifts prästerskap 1924. Strängnäs
- Lundgren, Anders*
1979 Berzelius och den kemiska atomteorin. Studier i idé- och lärdomshistoria 2. Uppsala
- Lundgren, Fredrik*
1899 Wilhelm Norlén. Anteckningar om hans förflutna lif. Uppsala
- Lundqvist, Karl Axel*
1977 Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911. SSKHF NF 25. Uppsala
- Lundström, Gösta*
1985 Bernhard Elis Malmström (SBL 25, s. 27–31)
- Lundström, Herman*
1906 Sven Bælter, vår förste svenske kulthistoriker. (Kult och konst 3, s.81–90)
- Lundwall, Sten*
1960 Generationsväxlingen inom romantikens klassicism. NMH 54. Stockholm.
- Luthardt, Christian Ernst*
1870–72 Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums, im Winter 1864 zu Leipzig gehalten. 1–3. 7. Aufl. Leipzig
- Luther, Martin*
1862–85 Sämmtliche Werke. 2. Aufl. Frankfurt/Main & Erlangen
1878 Doktor Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling av år 1878. Stockholm
1883– Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar [förkortas: WA]
- Lützelers, Heinrich*
1948 Der Kölner Dom in der deutscher Geistesgeschichte (Der Kölner Dom. Festschrift zur Siebenhundertjahrfeier 1248–1948 hrsg vom Zentral-Dombau-Verein, s. 195–250. Köln)

Löhe, Wilhelm

- 1845 Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen des lutherischen Bekenntnisses. Erster Theil [1 uppl.]. Stuttgart
- 1846 Tre Böcker om Kyrkan till öfverläggning och granskning för Den Lutherska Kyrkans vänner. Öfvers. af J. Ternström. Stockholm
- 1850–51 Evangelie-Postilla för Kyrkoårets Sön- och Högtidsdagar. Öfvers. af P. Fjellstedt. Stockholm
- 1852 Andeliga blomsterfrön. En bönbok för evangeliska kristna. Öfvers. från 5 uppl. af O.A. Askergren. Stockholm
- 1853a Bönbok för sjuka och döende samt deras vänner. Öfvers. af O.A. Askergren. Stockholm
- 1853b Den Evangeliske Presten. Ett stycke pastoral-theologi. Öfvers. af C.J. Lénström. Stockholm
- 1877–59 Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen des lutherischen Bekenntnisses. Erster Theil. 4. Aufl.; Zweiter Theil [1 uppl.] Gütersloh [sammanbunden utgåva]
- 1951–60 Gesammelte Werke. Hrsg. im Auftrage der Gesellschaft für Innere und Äussere Mission im Sinne der lutherische Kirche e.V. von Klaus Ganzert. 3:1–7:2. Neuendettelsau. [förkortas: LGW]

Lönnbeck, Waldemar

- 1907 Biskop Ullman om Bibeln och bibelkritiken (Facklan 6, s. 7–12, 55–61)

Lönnroth, Louise

- 1971 Kyrkan och församlingen (Träslövsboken. Historik över Träslövs socken från forntid till nutid, s. 149–194. Varberg)

Lönroth, Carl

- 1930 Uddo Lechard Ullman (Julboken 4, s. 106–139)

Lövestam, Evald

- 1972 Begreppet »Guds ord» i Nya testamentet (STK 48, s. 112–118)

Mai, Hartmut

- 1969 Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung. AKGRW 1. Halle/Saale

von Malmborg, Boo

- 1977 Johan Julius Kronberg (SBL 21, s. 592–594)
- 1978 Svensk porträttkonst under fem århundraden. NMS 18. Malmö

Malmström, Bernhard Elis

- 1868 Tal och esthetiska afhandlingar. Samlade skrifter 7. Örebro

Malmström, Krister

- 1981 Krokek kontra Överintendentsämbetet. En beslutsprocessstudie till belysning av Helgo Zettervalls kamp mot centralkyrkotanken inom Svenska kyrkan (KHT 50, s. 136–148)
- 1984 Den evangeliska monoliten. Sex västgötska centralkyrkor (Västgöta–Dal 2, s. 92–113)

Mankell, Abraham

- 1849 Koralbok för skolor. Stockholm

Mannström, Oscar

- 1924 Adolf Fredriks kyrka och S. Olovs kapell i Stockholm. Konsthistoriskt inventarium. SvK Stockholm 5:1. Stockholm

Maran, Gottfried

- 1959 Kniebeugungsstreit, bayerische (RGG 3, sp. 1684)

- Marheinecke, Philipp*
 1810 Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und sozinianischen Lehrbegriffs nebst einem Abriss der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche. 1:1. Das System der Katholicismus in seiner systematischen Entwicklung. Heidelberg
- 1857 Entwurf der practischen Theologie. Berlin
- Martimort, Aimé-Georges*
 1966 L'Eglise en prière. Introduction la Liturgie. 3^e éd. Paris.
- Martling, Carl Henrik*
 1958 Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft. BTP 9. Lund
 1960 Om prästs självkommunion (SPT 1, nr 41, s. 2–5)
 1975 Claes Herman Rundgren (A. Edestam, Karlstads stifts herdaminne [. . .]). 1, s. 120–130. Karlstad)
- Martling, Carl Henrik & Weman, Henry*
 1967 Uppsala domkyrkokör. Uppsala
- Maurer, Wilhelm*
 1930 Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780–1850. 2. Idealismus und Restauration. SGNP 14. Giessen
 1962a Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule (KuD 8, s. 202–216)
 1962b Das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts (KuD 8, s. 265–292)
 1970 Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. 2. Beiträge zu Grundsatzfragen und Frömmigkeitsgeschichte. Hrsg. von E.-W. Kohls & G. Müller. Göttingen
- Mazer, Theodor*
 1916 Människogestalter, som jag mött på min levnadsväg. Skizzer. Stockholm
- Mehlhausen, Joachim*
 1916 Ernst Wilhelm Hengstenberg (TRE 15, s. 39–42)
- Meisner, Balthasar*
 1621 Philosophia sobria, hoc est: Pia consideratio quæstionum philosophicarum in controversijs Theologicis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium. Wittenbergæ
- Merz, Georg*
 1939 Theodosius Harnacks Bedeutung für die lutherische Kirche. Zu seinem 50. Todestag (MPTh 35, s. 338–344)
 1955 Das bayerische Luthertum. München
- Metzger, Marcel*
 1985 Les Constitutions Apostoliques I:1–2. Introduction, texte, critique, traduction et notes. SC 320. Paris
- Meurer, Moritz*
 1867 Altarschmuck. Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche. Leipzig
 1877 Das Kirchenbau vom Standpunkt und nach dem Brauche der lutherischen Kirche. Geistlichen, Kirchenpatronen und Kirchenvorständen zur Orientierung dargeboten. Leipzig
- Meuss, Edvard*
 1888 Das Verhältnis von Chor- und Gemeindegesang im evangelischen Gottesdienst (Siona 13, s. 17–11, 19–20)
- Michel, Otto*
 1954 Οἰχοδομέω (ThWNT 5, s. 139–150)

- Migne, Jacques-Paul, ed.*
 1841– Patrologiæ cursus completus. Series Latina. Paris [förkortas: PL]
 1857– Patrologiæ cursus completus. Series Græca. Paris [förkortas: PG]
- Mildenberger, Friedrich*
 1986 Johann Christian Konrad von Hofmann (TRE 15, s. 477ff)
- Moberg, Carl Allan*
 1931 Palestrina och Palestrinastil (TKG 6, s. 129–132)
 1932 Kyrkomusikens historia. SSG 4. Stockholm
 1935 Från Abbé Vogler till John Morén. Ledande idéer i 1800-talets svenska koralverk. (KÅ 35, s. 217–272)
- Mohaupt, Lutz*
 1971 Dogmatik und Ethik bei Adolf von Harless. Ein Beitrag zu der Problemverknüpfung von Erfahrungstheologie und Zwei-Reiche-Lehre von Neuluthertum. Hamburg
- Mohr, Rudolf*
 1982 Erbauungsliteratur. Reformation und Neuzeit (TRE 10, s. 51–80)
- Morén, John*
 1915 Kritiken af förslagen till kyrkomusikaliska bilagor belyst. Stockholm
- Moser, Hugo*
 1953 Volks- und Kunstdichtung in der Auffassung der Romantik (RJVK 4, s. 69–89)
 1956/57 Volk, Volkgeist, Volkskultur. Die Auffassungen J.G. Herders in heutiger Sicht (ZVK 53, s. 127–140)
- Mumm, Reinhold*
 1900 Reform der Konfirmationspraxis! 61 Gutachten zu den Erfurten Thesen. Hrsg. Berlin
- Murray, Robert*
 1968 Våra böndagar – historia och problematik (PMH 1968, s. 127–140)
- Musculus, Wolfgang (Dusanus)*
 1561 Loci communes sacræ Theologiæ, iam recens recogniti & emendati. Basileæ
- Musica sacra*
 1915 Musica sacra. Körsånger för kyrkan och skolan, utg. av Herman Palm, Oscar Sandberg, Harald Fryklöf, Albert Hellerström. 1–2. Stockholm
- zur Mühlen, Karl-Heinz*
 1973 Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum” in Theologie Luthers. (ZThK 70, s. 50–76)
- Müller, August Friedrich*
 1867 Lehrbuch der christlichen Religion für die oberen Klassen evangelischer Gymnasien. Leipzig
- Müller, Gerhard*
 1971 Das neulutherische Amtsverständnis in reformatorischer Sicht (KuD 17, s. 46–74)
 1973 Die Erlanger Theologische Fakultät und Wilhelm Löhe im Jahr 1849 (Das Wort gehorsam. Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger DD zum 65. Geburtstag, s. 242–254. München)
- Münchmeyer, August Friedrich Otto*
 1854 Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Ein historisch-kritischer Versuch. Göttingen
- Myrberg, Otto Fredrik*
 1893 Bekännelsefrågan i sin nyaste gestalt (Bibelforskaren 10, s. 1–22, 113–144)
- Mårtelius, Johan*
 1987 Göra arkitekturen historisk. Om 1800-talets arkitekturtänkande och I.G. Clasons Nordiska museum. Stockholm
- Mässhok och förslag därtill*
 MBF 1896 [Förslag till] [Musiken till Svenska Mässan. Bilaga till svenska kyrkans handbok] Inledning. Stockholm

- MB 1897 Musiken till Svenska Mässan. Bilaga till svenska kyrkans handbok. Af Kongl. Maj:t gillad. Stockholm
- Möller, Carl Olof
1890 Guds ord såsom nådemedel. Göteborg
- Möller, Johan
1779 Afhandling Om Et Rätt Prediko-sätt, Uppgifwande De Grunder, Hwarefter så wäl Predikningar böra författas och hållas, Som Riktiga Omdömen deröfwer fällas. Stockholm
- Nagel, Gottfried
1930 Der Kampf um die lutherische Kirche in Preussen. Eine Jubiläumsdenkschrift zum 25. Juni 1930. Breslau
- Nebe, August
1869 Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres. Wissenschaftlich und erbau-lich ausgelegt. 1. Einleitung in das Perikopensystem ueberhaupt und Auslegung der Perikopen des Weihnachtskreises. Wiesbaden & Philadelphia
- Nelson, Gösta
1937 Den västsvenska kristendomstypen. 2. Konsolidering och kulmen. Studier och forskningar. Stockholm
- Neth, Josef
1888 Handbuch zur Verwaltung des Priesteramtes. 2. Aufl. Regensburg
- Neuner, Josef & Roos, Heinrich
1961 Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Hrsg. von Karl Rahner. 6. Aufl. Regensburg
- Neuser, Wilhelm
1968 Die Abendmahlslehre Melancthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530). BGLRK 26 MSt 2. Neukirchen
1980 Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte [. . .] hrsg von Carl Andresen. 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, s. 165–352. Göttingen
- Nevéus, Torgny
1986 En akademisk festsed och dess utveckling. Om promotioner vid Uppsala universitet. AUU. Skrifter rörande Uppsala universitet. C. Organisation och historia 50. Uppsala
- Newman, Ernst
1932 Svensk högkyrklighet, lågkyrklighet och frikyrklighet. Kyrkohistoriska studier. Stockholm
1948 Edvard Björkenheim och den »frikyrkliga» väckelsen i Finland. 1. De personliga och kyrkliga förutsättningarna. FKHS 48. Åbo
- Niebergall, Alfred
1959 Zur Problematik des Konfirmationsgelübdes (Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation [. . .] hrsg von Kurt Frör, s. 118–152. München)
- Niesel, Wilhelm
1930 Calvins Lehre vom Abendmahl im Lichte seiner letzten Antwort an Westphal. Münster
- Nilehn, Lars H.
1975 Nyhumansim och medborgarfostran. Åsikter om läroverkets målsättning 1820–1880. BHL 33. Lund
- Nilsson, Holger
1929 J.A. Tingstadius och Kyrkohandboken av 1811 (KÅ 28 (1928), s.289–302)
- Nitzsch, Carl Immanuel
1831 Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam. Bonnæ

- 1860–63 Praktische Theologie. 2:2. Das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehren. 1. Abt. Der Dienst am Wort oder die kirchlichen Rede und der kirchliche Unterricht, ein Lehrbuch der Homiletik und Katechetik. 2. Abt. Der evangelische Gottesdienst. 2. Aufl. Bonn
- Nodermann, Preben*
- 1911 Studier i svensk hymnologi (i anslutning till den af Nodermann och Wulff utgifna Koralboken af 1811). Lund
- Norbeck, Anders Eric*
- 1878 Lärobok i teologien för elementarläroverken. 11 uppl. Uppsala
- Norborg, Lars*
- 1907 Predikningar. Göteborg
- 1928–29 Bibelförklaringar. 1–2. Göteborg
- Nordin, Svante*
- 1981 Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall. Göteborg
- Nordstrandh, Ove*
- 1951 Den äldre svenska pietismens litteratur. SSSKH 26. Stockholm
- Norén, Richard*
- 1893 Reformationsvesper eller på gammallutersk grund i såväl rikare som enklare alternativ liturgiskt–musikaliskt utarbetad och för frivillig anordning afsedd högtidlig liturgisk aftonsång vid Svenska kyrkans reformationsfest (Andra böndagen.) På uppdrag af »Kyrkosångens vänner» centralkommitté utgiven. Stockholm
- Nyberg, Harry*
- 1975 Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98. SSKHF NF 23. Uppsala
- Nyblom, Carl Rupert*
- 1866 Om innehåll och form i konsten. Kritiskt historisk undersökning. Uppsala
- Nyman, Helge*
- 1955a Nådens ordning (NTU 2, sp. 1315–1318)
- 1955b Kyrkotjänares nattvardsgång i lutherskt gudstjänstliv. AAA A 21:4. Åbo
- 1957 Liturgens kommunion i Luthersk gudstjänst (TKG 32, s. 12–19)
- 1974 Yngve Brilioth och den praktiska teologins metodfråga (FTT 79, s.299–307)
- 1978 Den lutherska gudstjänstens formproblem (Nova et vetera. Studia in honorem Martti Parvio. FKSHS 105, s. 349–361)
- von Oettingen, Alexander*
- 1905 Theodosius Harnack (ADB 50, s. 8–16)
- Olén, Benkt*
- 1967 Kyrkoarkitektur och teologi. Till belysning av Helgo Zettersvalls inställning i kyrkobyggnadsfrågor (KÅ 67, s. 146–190)
- 1968 Till belysningen av den teologiskt motiverade oppositionen mot Helgo Zettersvall (STK 44, s. 164–172)
- 1972 Arvet efter Zettersvall. (Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972, s. 276–289. Uppsala)
- 1987 Rymlighetens evangelium. Helgo Zettersvall som kyrkoarkitekt i Lunds stift i ljuset av samtida kyrkoliv. Kristianstad
- Olsson, Birger*
- 1968 Svenskt bibelöversättningsarbete. En översikt främst med tanke på Nya testamentet (Nyöversättning av Nya testamentet. Behov och principer. Betänkande avgivet av 1963 års bibelkommitté. SOU 1968:65, s. 349–500. Stockholm)
- Olsson, Bror*
- 1957a Uddo Lechard Ullman (SKL 5, s. 520)
- 1957b Uppbyggelselitteratur (NTU 3, sp. 1038–1048)
- Olson, Ernst William*
- 1941 Olof Olsson. The Man, his Work, his Thought. Rock Island

Olsson, Thomas

- 1981 Ideal och klassicism. En studie kring litteraturhistoria som vetenskap under andra hälften av 1800-talet med utgångspunkt i C.R. Nybloms estetik. LIGUS 4. Göteborg

Ordbok över svenska språket

- 1932 Ordbok över svenska språket utg. av Svenska Akademien. 9; 12 A. Lund [förkortas: SAOB]

Peters, Albrecht

- 1960 Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. AGTL 5. Berlin

Peters, Knut

- 1926 Nytt förslag till Vesperale för Svenska Kyrkan (TKG 1, s. 57–62)
1931 Tidegårdsgudstjänstens restaurering (TKG 6, s. 19–28)

Petersson, Kjell

- 1977 Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan. BTP 35. Lund

Philippi, Ferdinand

- 1904 Friedrich Adolph Philippi (PRE 15, s. 316–319)

Piepmeyer, Rainer

- 1982 Friedrich Christoph Oetinger (Gestalten der Kirchengeschichte 7. Orthodoxie und Pietismus. Hrsg. von Martin Greschat, s. 373–390. Stuttgart)

Pleijel, Hilding

- 1939 Från fädernas fromhetsliv. Gestalter och strömningar. Stockholm
1948 Det liturgiska handklädet, dess innebörd i folktraditionen och verkligheten (Edvard Rodhe. En hyllning av ordinarie ledamöter inom teologiska fakulteten. LUÅ, NF avd. 1, bd 45:2, s. 57–87. Lund)
1951a Den svenska söndagsskolan i historiskt perspektiv (STK 27, s. 100–110)
1951b Från hustavlans tid. Kyrkohistoriska folklivsstudier. Stockholm
1980 Vilhelm Flensburg (G. Carlquist, Lunds stifts herdaminne [. . .] II:1, s. 357–374. Lund)

Plith, Sigvard

- 1959 Kyrkoliv och väckelse. Studier i den nyevangeliska väckelsens genombrott i Skara stift. SSSKH 35. Stockholm

Plitt, Gustav Leopold

- 1873 Die Apologie der Augustana geschichtlich erkläert. Erlangen

Plock, Heinrich

- 1978 Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers. LQF 61. Münster

Pontoppidan, Eric

- 1866 Collegium pastorale practicum, innehållande nödig undervisning, varning, råd och uppmuntran för dem, som antingen bereda sig till det heliga predikoembetet eller ock allaredan lefva uti detsamma, efter Guds ord på det tydligaste och allvarligaste framställt. 4 sv. uppl. Lund

Poscharsky, Peter

- 1963 Die Kanzel. Erscheinungsform in Protestantismus bis Ende des Barocks. SIKKG 1. Gütersloh

de la Potterie, Ignace

- 1987 Att läsa Skriften »i Anden». Är det patristiska sättet att läsa bibeln möjligt idag? (Anders Piltz & Herman Seiler, utg., Bibeln som Guds ord, s. 75–91. Uppsala)

Pratzner, Ferdinand

- 1970 Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik. WBTh 29. Wien

Prenter, Regin

- 1955 Das Augusbürgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre (KuD 1, s. 42–58)
1962 Die Grundfunktionen der Kirche nach lutherischer Tradition (Luther 33, s. 52–64)

Preuss, Hans

- 1927 Kirchenstile in Kunst und Dogma (NKZ 38, s. 282–314, 331–340)

Prex Eucharistica

- 1968 Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. [Ed.] Anton Hänggi & Irmgard Pahl. SpicFri 12. Fribourg

Probst, Ferdinand

- 1871 Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen

Protokoll

- 1876 Protokoll hållet wid Skandinaviska Ev. Lutherska Augustana-Synodens 17:de årsmöte i Jamestown, New York Den 24 Juni–3 Juli 1876. Chicago

Prästkonferensen

- 1887 Förhandlingar vid den allmänna svensk-lutherska prestkonferensen i Stockholm den 30 och 31 aug. och 1 sept. 1887. Stockholm

Prästmöteshandlingar

- Handlingar rörande prästmötet i Göteborg 1890
Handlingar rörande prästmötet i Strängnäs 1891, 1897, 1903, 1910, 1917, 1923, 1930

Psalmboken och förslag därtill

- PsB 1819 Den svenska psalmboken af Konungen gillad och stadfästad år 1819
PsBF 1889 Förslag till reviderad psalmbok för Svenska kyrkan af psalmbokskomitén fullbordadt 1889. Stockholm
PsBF 1896 Förslag till psalmbok för Svenska kyrkan af psalmbokskomitén fullbordadt 1896. Uppsala

Psalterium

- 1925 Psalterium eller Psaltaren i urval anordnad för växelsång. Tillägg till Vespere för Svenska kyrkan. Stockholm

Puranen, Britt-Inger

- 1984 Tuberkulos. En sjukdoms förekomst och dess orsaker i Sverige 1750–1980. USEH 7. Umeå *Pöhlmann, Hans*
1907 Die Erlanger Theologie. Ihre Geschichte und Bedeutung. Eine historisch-dogmatische Studie. (ThStKr 80, s. 390–433, 535–563)

Quensel, Oscar

- 1882 Om högmessogudstjenstens tysta Fader Vår (TT 22, s. 353–358)
1891 Vårt högmässoritual historiskt restaurerad och förklaradt. Upsala
1896 En oegentlighet i svenska kyrkans evangeliibok (KT 2, s. 127–130)
1897 »Musiken till Svenska Mässan» och den Lutherska kultens principer (KT 3, s. 501–512)
1898 Hvarifrån komma våra prästkragar och vår prästkappa? (KT 4, s. 168–174)
1910 Homiletik. Stockholm

Quere, Ralph Walter

- 1977 Melancthon's Christus Cognoscere. Christ's efficacious presence in the eucharistic theology of Melancthon. BHRef 22. Nieuwkoop

Quist, Axel

- 1930 Minnesord över framlidne biskop U.L. Ullman (PMH 1930, s. 229–240)

Radler, Aleksander

- 1977 Religion und kirchliche Wirklichkeit. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung des Schleiermacherbildes in der schwedischen Theologie. STL 36. Lund

- Ranke, Ernst*
1847 Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Ein Versuch. Berlin
- Rappe, Axel*
1962 Domus Ecclesiae. Studier i nutida kyrkoarkitektur. Stockholm
- Ratschow, Carl Heinz*
1964 Lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. 1. Gütersloh
- Ratzinger, Joseph*
1965 Tradition. Systematisch (LThK 10, sp. 293–299)
- Redelius, Ragnar*
1942 Episkopatets ställning till de sociala och religiösa rörelserna i Närke under 1800-talets senare hälft. En kyrkohistorisk studie. Stockholm
1948 Väckelserörelser (Strängnäs stift i ord och bild, s. 133–148. Stockholm)
- Rengmyr, Birgitta*
1982 Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925. SSKHF NF 34. Uppsala
- Richardsson, Gunnar*
1963 Kulturkamp och klasskamp. Ideologiska och sociala motsättningar i svensk skol- och kulturpolitik under 1800-talet. SHG 2. Göteborg
- Rietschel, Georg*
1900 Lehrbuch der Liturgik. 1. Die Lehre von Gemeindegottesdienst. Sammlungen von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung. 2. Berlin
1951 Lehrbuch der Liturgie. 1. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. 2. Neubearb. Aufl. von Paul Graff. Göttingen [förkortas: Rietschel & Graff]
- Riksdagshandlingar*
Riksdagsprotokoll 1834, 1903
- Rodén, Nils*
1936 Norrlandsläsarnas kamp mot »de nya böckerna» (Frideborg 69, s. 61–103)
- Rodhe, Edvard*
1911 Kyrkolag och kyrkohandbok. En kyrkorättslig studie. Lund
1920 Evangelier och epistlar. 1. Historik (EBF 1920, s. 3–43)
1922a Carl Henrik Bergman (SBL 3, s. 646–650)
1922b Israel Bergman (SBL 3, s. 605–608)
1923a Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken. Stockholm
1923b Gustaf Daniel Björck (SBL 4, s. 546–553)
1926 Ebbe Gustaf Bring (SBL 6, s. 250–262)
1930 Svenska kyrkan omkring sekelskiftet. Lund
1931 Ord och sakrament (TKG 6, s. 81–88)
1935 Den religiösa liberalismen. Nils Ignell – Viktor Rydberg – Pontus Wikner. Stockholm
1936 Den svenska prästräkten. (Fv 31, s. 1–18)
1942 Geijer och samhället. En studie i svensk tradition. Stockholm
- Rodhe, Sven Edvard*
1950 Boströms religionsfilosofiska åskådning. 1. Sanning och verklighet. GHÅ 60 1949:3. Göteborg
- Roebling, Hilmar*
1971 Zur Kunsttheorie F.Th. Vischers (Beiträge zur Theorie der Künste im 19. Jahrhundert. 1. SPhL 12/1, s. 97–112. Frankfurt/Main)
- Roepke, Claus-Jürgen*
1972 Die Protestanten in Bayern. München
- Rosenberg, Sven-Åke*
1939 Paramentiken – ett stycke diakoniens tempeltjänst. Med anledning av Ersta Parament-ateliers 60-årsjubileum (Febe 53, s. 89–113)

- 1948 Kyrkan och arbetarrörelsen. Lund
 1959 I kamp för tron. En bok om Wilhelm Löhe. Stockholm
 1979 Släpet på hans mantel. En bok om kyrklig textilkonst. Stockholm
- Rosenius, Martin Gabriel*
 1856 Om betydelsen af Genes. IV:6,7 med afseende på läran om det gammaltestamentliga offret. Upsala
- Rosenmüller, Johann Georg*
 1788 Pastoralanweisung zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Leipzig
- Rudelbach, Andreas Gottlob*
 1856 Om Psalme-Litteraturen og Psalmebogs-Sagen. Historisk kritiske Undersøgelser. Kjøbenhavn
- Rudin, Waldemar*
 1883 Minnesteckning öfver H.W. Ulff. På begäran af Dalarnes prestsällskap författad och utg. Upsala
 1888 Förslag till ordning vid den allmänna gudstjensten. Till pröfning vördsamt framställd af [sign.] W.R. Upsala
- Rundqvist, Arne*
 1984 Den religiösa samhällsstrukturen förändras. Kyrkosplittring och sekularisering. (Kumlabygden. Fortid–nutid–framtid. 6. Nutida samhällsliv. 1. Kyrkoliv och kommunal utveckling 1850–1966. Utg [...] genom Jonas L:son Samzelius & Tage Tapper, s. 11–164. Kumla)
- Rydeman, Åke*
 1984 Prästprofiler. 3. Minnesteckningar vid prästmötet i Växjö 1984. Växjö
- Rydholm, Peter Magnus*
 1987 Prosten Peter Magnus Rydholms minnen. GSSS 1. Göteborg
- Rüttgart, Jan Olaf*
 1978 Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener. AGP 16. Bielefeld
- Römer, Alfred*
 1912 Der Gottesbegriff Franks. Eine Studie über Gottes Absolutheit und Persönlichkeit. Halle/Saale
- Rönnegård, Sam*
 1955 Vatten och ande. Minnesteckningar vid Prästmötet i Västerås 1955. Stockholm
- Samson, Holger*
 1958 Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers. Zollikon Zürich
- Sandevall, Allan*
 1952 Separatismen i övre Norrland 1820–1855. SSKHF NF 4. Uppsala
- Sasse, Hermann*
 1936 Was heisst lutherisch? 2. verm. Aufl. München
 1977 This is my body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of Altar. Rev. ed. Adelaide
- Saxon, Johan Lindström*
 1928 Närke kyrkor i ord och bild. Stockholm
- Schaarschmidt, Peter*
 1971 Die Begriffe „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“ bei Kant und Schiller. Zürich
- Schanze, Helmut*
 1985 Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit. Hrsg. WdF 609. Darmstadt
- Schanze, Wolfgang*
 1962 Die Sprache der Liturgie. (JLH 7, s. 40–51)

- Schartau, Henric*
 1835 Underwisning i Christendoms kunskapen. Twänne utförligare äldre arbeten. Stockholm
- Scheffer, Henrika*
 1925 Ernst Jacob Keijser. En herde- och kyrkobil. Stockholm
- Scheibel, Johann Gottfried*
 1834 Actenmässiger Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformierten und lutherischen Kirche vorzüglich durch gemeinschaftliche Agende in Deutschland besonders in dem preussischen Staate. 1–2. Leipzig
 1842 Nötiges Zeugnis von meinem unverrückten lutherischen kirchlichen Bekenntnis. Nürnberg
- Scheler, Helmut*
 1946 Die Prinzipien der Ethik Franks. Erlangen
- von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*
 1907:1–3 Werke. Auswahl in drei Bänden. Hrsg. von Otto Weiss. 1–3. Leipzig
- Schindler, Alfred*
 1965 Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. HUT 4. Tübingen
- Schlawe, Fritz*
 1959 Friedrich Theodor Vischer. Stuttgart
- von Schlegel, Friedrich*
 1817 Bref uppå en Resa genom Nederländerne, Nejderne krig Rhen, Schweitz och en del af Frankrike. Öfvers. [av P.A. Nyström.] Stockholm
 1959 Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst. Hrsg. und eingeleitet von Hans Eichner. KSA 4. Paderborn, München & Wien
 1964 Philosophische Vorlesungen (1800–1807). Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von J.-J. Anstett. KSA 12. München, Paderborn & Wien
- Schleiermacher, Friedrich*
 1843 Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelische Kirche. Hrsg. von L. Jonas. Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers 1:7. Berlin
 1850 Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Hrsg. von J. Frerichs. F. Schleiermachers sämtliche Werke 1:13. Berlin
 1960 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 1–2. 7. Aufl. hrsg. [. . .] von [. . .] Martin Redeker. Berlin
 1980 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). 1–2. Hrsg. von H. Peiter. F.D.E. Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe hrsg. von H.J. Birkner [. . .] 1. Schriften und Entwürfe. 7. Teilbd 1–2. Berlin
- Schmaltz, Karl*
 1952 Kirchengeschichte Mecklenburgs. 3. Berlin
- Schmemmann, Alexander*
 1970 Introduction to Liturgical Theology. LOT 4. London
- Schmid, Franz*
 1910 Geschichte des Theologischen Studentenvereins zu Erlangen vom seiner Gründung bis zur Gegenwart 1860–1910 (Festschrift zum Fünfzigjährigen Stiftungsfest des Theologischen Studentenvereins Erlangen, s. 1–188. Erlangen)
- Schmid, Heinrich*
 1843 Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Erlangen
 1847 Evangelisk-Lutherska kyrkans dogmatik. Med bilagor ur källorna framställd. [Övers. av S.G. Svensson] Örebro
- Schmidt, Martin*
 1949 Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus (ThLZ 74, sp 17–28)

- 1955 Claus Harms und seine Bedeutung in der Geschichte des Luthertums (ELKZ 9, s. 37ff)
- 1976 Der Liberalismus als Problem für die Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, in besondere seine Stellung zum evangelischen Christentum (Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Schmidt. SThGG 19, s. 9–32. Göttingen)
- Schmidt Clausen, Fritz*
- 1952 Zwingli als Liturgiker. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung. VEGL 7. Göttingen
- Schneider, Rudolf*
- 1968 Schellings Gesetz der Polarität. Zürich
- Schnell, Ivar*
- 1968 Vansö kyrka. SörmLK 80. Nyköping
- 1976 Härads kyrka. [Ny uppl.] SörmLK 79. Nyköping
- Schoeberlein, Ludwig*
- 1859 Ueber den liturgische Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche. Gotha
- 1860 Das Wesen des christlichen Gottesdienstes. Ein Vortrag. Göttingen
- 1863 Ueber liturgischen Chor- und Gemeindegesang (EKZ 72, sp. 521–531, 545–552 [anon.])
- 1865 Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altarweisen in der deutschen evangelischen Kirche aus der Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft mit den nötlichen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaktion von Friedrich Riegel [. . .] für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen hrsg. 1. Den allgemeinen Gesangstücke. Göttingen
- Schrems, Theobald*
- 1930 Die Geschichte des Gregorianische Gesanges in den protestantischen Gottesdiensten. Freiburg/Schweiz
- Schrott, Balthasar*
- 1976 Die Idee in der Geschichte. Zum theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers. BNGKT 17. Essen
- von Schubert, Fredrik Wilhelm*
- 1825 Sweriges Kyrko-Författning och Lärowerk, för äldre och nyare tid beskrefne. 2. Öfwers. af Abr. Z. Pettersson. Lund
- Schulze, Claus-Dieter*
- 1971 Spekulativer Kirchenreform. Richard Rothes Verhältnis zur Kirche in Theorie und Praxis. Berlin
- Schwartz, Eduard*
- 1910 Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen. SWGS 6. Strassburg
- Schöne, Jobst*
- 1966 Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligsche Abendmahlstreit 1568/1569. Berlin
- Seeberg, Reinhold*
- 1885 Der Begriff der christlichen Kirche. 1. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Erlangen
- 1927 Frank, der Mann und sein Werk (NKZ 38, s. 156–183)
- 1930 Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Die Dogmengeschichte des Mittelalters. 4. Aufl. Leipzig
- Segelberg, Eric*
- 1958 Hippolytos' mäsä (Kyrkotankar. En bok om Kyrklig förnyelse [utg. av W. Harsten], s. 19–29. Lund)
- Segerstedt, Torgny T.*
- 1983 Universitetet i Uppsala 1852 till 1877. Uppsala stads historia 6:2. Uppsala
- 1986 Svenska Akademien i sin samtid. En idéhistorisk studie. 2. 1844–1886. Svenska Akademien 200 år. SAH 1986 3. Stockholm

- Seitz, Manfred & Herbst, Michael*
1985 Theodosius Harnack (TRE 14, s. 458–462)
- Seymer, William*
1941 Fyra nyromantiker (Bror Beckman, Sigurd von Koch, Harald Fryklöf) (STM 23, s. 56–72)
- Siegfried, Theodor*
1958 Liberale Theologie (EKL 2, s. 1084–1091)
- Sihvonen, Matti*
1980 Jumalan kaunein kuka. Wilhelm Löhen kirkkokäsitys. [Zusammenfassung: Die schönste Blume Gottes. Wilhelm Löhes Auffassung von der Kirche]. STKJ 119. Helsinki
- Siljeström, Per Adam*
1871 Kristendomen enligt Kristus eller Jesu ord i Matthei evangelium efter innehållet ordnade och till vägledning vid religionsundervisningen i skolan och hemmet utgifna. Stockholm
- Simon, Matthias*
1942 Evangelische Kirchengeschichte Bayerns. 1–2. München
1961a Die innere Erneuerung der theologischen Fakultät Erlangen im Jahre 1833 (ZBKG 30, s. 51–69)
1961b Die evang.-luth. Kirche in Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. TuG 5. München
1965 Vom Priesterrock zum Talar und Amtsrock in Bayern (ZBKG 34, s. 19–61)
- Simonis, Walter*
1970 Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus. FTS 5. Frankfurt/Main
- Sintenis, Christian Friedrich*
1808 Agende. Oder Anleitung, wie Prediger ihren kirchlichen Amtshandlungen eine würdigere Form geben mögen. Leipzig
- SKDB*
1922 Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag och Sveriges Kristliga studentörrelsens bokförlag. Katalog 1922–23. Stockholm
- Skottsberg, Carl*
1932 Minnestal hållna i Göteborgs K. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälle å dess högtidsdagar 1928–1932. GVVSH B 50. Bilaga 1. Göteborg
- Sommerlath, Ernst*
1953 Amt und Allgemeines Priestertum (SThKAB 5, s. 40–89)
- Spazier, Karl*
1790 Wünche und Vorschläge zur Einführung eines neuen Gesangbuches. Neu-wied
- Spener, Philipp Jacob*
1717 Einfältige Erklärung der Christliche Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismi des theuren Mannes Lutheri in Fragen und Antwort verfasst und mit nöthigen Zeugnissen der Schrift bewähret. Franckfurth & Halle
- Spitta, Friedrich*
1912 Das evangelische Kirchengebäude (Lebendige Gemeinden. Festschrift Emil Sulze zum 80. Geburtstag am 26. Februar 1912. SPTh(G) 6:1, s. 187–196. Giessen)
- Staats, Reinhard*
1973 Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes „Tatsache“ (ZThK 70, s. 316–345)
- Stade, Frans*
1930 Biskop U.L. Ullman hemma hos sig. (Till Hembygden 27, s. 14–23)
- Stade, Maria*
1968 Barn i biskopsgården. StrGS 5. Strängnäs

Sauer, Friedrich Julius

- 1840 Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen
- 1846 Die Philosophie des Rechts. 2. Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung. 2. Abt. Die Lehre von Staat und die Principien des deutschen Staatsrechts. Heidelberg
- 1862 Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. 2. Ausg. Erlangen

Stammeler, Gerhard

- 1965 Die Bedeutung des Wortes Wahrheit. Ein Versuch, gemischt aus Notizen, Beobachtungen und Gedankensplittern (KuD 11, s. 234–243)

Staudenmayer, Franz Anton

- 1855 Der Geist des Christentums, dargestellt in heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heligen Kunst. Mainz

Schlegel, Heinrich

- 1958 Ludwig Harms zwischen Luthertum und Pietismus (ELKZ 12, s. 136–139)

Stein, Wolfgang

- 1974 Das Kirchliche Amt bei Luther. VIEG 73, Wiesbaden

Stenberg, Ragnar

- 1976 Albert Hellerström (Sohlmans musiklexikon 3, s. 401)

Stengård, Elisabeth

- 1986 Säsom en människa – Kristustolkningar i svensk nittonhundrataalskonst. Stockholm

Stenzel, Alois

- 1968 Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie. FGTh 7–8. Innsbruck

Serner, Mari

- 1927 Biskop Uddo Lechard Ullmans hem i Strängnäs biskopsgård (Svenska hem i ord och bilder 15, s. 230–240)

Stokmann, Giesbert

- 1916 Reichsgeschichtliche Auslegungen der Offenbarung des Johannes für gebildete Schriftgläubige. Gütersloh

Stoll, Heinrich

- 1936 Theodor Kliefoth als Kirchenführer. Ein Denkmal für die Gegenwart. Göttingen

Stolle, Volker

- 1983 Johann Gottfried Scheibel. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 19.9.1983. LuThK 7, s. 81–107

Stolt, Bengt

- 1951 En liturgisk färgcanon från 1700-talets början (TKG 26, s. 8–11)
- 1952 En liturgisk färgcanon från 1758 (TKG 27, s. 46–49)
- 1954 Gudstjänstens färger. En liturgisk färgordning från Övergran (Juhälsning till församlingarna i Årkestiftet 40, s. 81–86)
- 1964 Kyrklig skrud enligt svensk tradition. Stockholm
- 1965a Liturgiska färger (KLNM 10, sp. 617–618)
- 1965b Svensk gudstjänstradition – eller reformkatolsk? Stockholm
- 1972 Svenska biskopsvigningar. Från reformationen till våra dagar. Stockholm

Strahl, Ivan

- 1979 Makt och rätt. Rättsidens gång genom historien. Från Babylon till FN. En överblick. Aldus 3, 8 uppl. Stockholm

Strauss, Friedrich

- 1850 Das evangelische Kirchenjahr in seinem Zusammenhange dargestellt. Berlin

Strömbach, Hermann

- 1978 Herders Volksliedbegriff. Geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung (JVK 21 NF 6, s. 9–55)

Sturm, Paul

- 1923 Das evangelische Gesangbuch der Aufklärung. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Barmen

von Stählin, Adolf

- 1899 Gottlieb Christoph Adolf von Harless (PRE 7, s. 421–432)

Stöcker, Adolf

- 1903 Om ändring i nuvarande konfirmationspraxis. Föredrag vid den fria kyrkligt-sociala konferensens 5:te generalförsamling i Erfurt April 1900. Övers. av C.G. Lagerfelt (PT 2, s. 84–97)

Sulze, Emil

- 1891 Die evangelische Gemeinde. ZHPT I a. Gotha
1893 Församlingslif i den protestantiska kyrkan. Öfers. av Mathilda Langlet. Stockholm
1906 Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus. Berlin

Sundelin, Karl

- 1880 Sven Bælters lif och homiletiska karaktär. Stockholm

Swedberg, Jesper

- 1710 Gudz Barns Heliga Sabbats Ro; Uti Christeliga Predikningar Öfwer Söndags och Högtidzdags Evangelierna Med Kongl Maj:tz nådiga Frihet Gudeliga förestellt. Skara

Svensk söndagsskola

- 1951 Svensk söndagsskola genom 100 år. En krönika i ord och bild. Red. av George Fridén. Stockholm

Svenska kyrkans bekännelseskriter

- 1957 Svenska kyrkans bekännelseskriter, utg. av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm [förkortas: SKB]

Svenson, Sven G.

- 1986 Gunnar Wennerberg. En biografi. Stockholm

Swärd, Björn

- 1987 Väckelsen i lokalsamhället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905. SSKHF NF 44. Uppsala

Die symbolischen Bücher

- 1860 Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. [. . . Hrsg.] von J.T. Müller. Stuttgart [förkortas: BLK]

Söderberg, Erik Natanael

- 1922 Johan Wahlfisk. Några minnesord (Till Hembygden 19, s. 64–73)

Söderblom, Nathan

- 1923 Inträdestal i Svenska Akademien den 20 december 1921 (SAH 1886 33, s. 15–60)
1927 Till svenska episkopatets nestor från dess primas (StrTidn 2/5 1927)

Södergren, Viktor

- 1930 Biskop U.L. Ullman [in memoriam] (KoF 7, s. 2)

Söderström, Hugo

- 1973 Confession and Congregation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century. AUL 1:19. BHEL 4. Lund

Sörensen, Anna

- 1920 »Kristendomen enligt Kristus». Ett läroboksförsök för femtio år sedan (Till Bengt J:son Bergquist den 5 oktober 1920, s. 299–306. Lund)

Tegnér, Elof

- 1974 Minnen och Silhouetter. Anteckningar nedskrifna under sommarvistelser vid Arild på 1890-talet. Lund

- Text*
1893 Text vid vesper-gudstjensten i Upsala domkyrka vid jubelfesten 1893 den 5 september. Upsala
- Thanner, Ignaz*
1806 Die Idee des Organismus. München
- Thibaut, Anton Friedrich Justus*
1824 Ueber Reinheit der Tonkunst. Heidelberg
- Thiele, Heinrich*
1852 Kirchenbuch zum evangelischen Gottesdienste, in Gebeten, Lehre und Liedern nach den Agenden der christlichen Kirchen Augsburgischer Confession, neugeordnet. Braunschweig
- Thomæus, Ragnar*
1941 Magnus Pfannenstill (Lunds stifts julbok 33, s. 27–38)
- Thomander, Johan Henrik*
1833 De justa dispositione theologiæ practicæ. Lund
- Thomasius, Gottfried*
1837 Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg
1856 Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 1. Die Voraussetzungen der Christologie. 2. erw. Aufl. Erlangen
1857 Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 2. Die Person des Mittlers. 2. erw. Aufl. Erlangen
1861 Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Das Werk des Mittlers. 2. Abt. Erlangen
1863 Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Das Werk des Mittlers. 2. Abt. 2. Aufl. Erlangen
1867 Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutschen Kirchengeschichte (1800–1840). Erlangen
- Thunberg, Lars*
1973 »Allt mänskoslåktet av ett blod». Monogenismproblemet hos Karl Rahner (STK 49, s. 49–62)
- Tiesmeyer, Ludwig*
1906 Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 2:8. Das Königreich Bayern. Cassel
- Tingsten, Herbert*
1966 De konservativa ideerna. Aldus 174. 2 uppl. Stockholm
- Titze, Hans*
1979 „Identitäts“philosophie heute und bei Schelling. MPF 167. Meisenheim/Glan
- Tollin, Dag*
1949 Johan (John) Wilhelm Personne (SMK 6, s. 61)
- Torén, Carl Axel*
1864 Om Adorationen, betraktad såsom ett särskildt moment af den Evangelisk-Lutherska culten (TT 3, s. 121–137)
- Torrance, Thomas F.*
1959 Calvins Lehre von der Taufe (Calvin-Studien 1959, s. 95–129)
- Torstendahl, Rolf*
1964 Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820–1920. SHU 15. Stockholm

Track, Joachim

- 1980 Schrift, Bekenntnis und Erfahrung (Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis. Theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche, im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule hrsg von J. Track, s. 9–39. Stuttgart)

- 1982 Erfahrung. Theologiegeschichte. Neuzeit (TRE 10, s. 116–128)

Trapp, Waldemar

- 1979 Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet. 2. Aufl. Münster/Westf. & Regensburg

Troili, Anna

- 1889 Om kyrkobroderiet. Paramentikens grundlärar framställda i trenne hufvudstycken [av sign.] Anna T. Göteborg

Tröger, Gerhard

- 1966 Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche. JusEcc 2. München

Ulf, Herman Wilhelm

- 1864 Om de Theologiska Föreningarne i Upsala och Erlangen (TT 4, s. 43–55)

- 1866 Bref från utlandet till hemmavarande wänner [av sign.] W. (Wäktaren 18/1, 8/3, 15/3, 29/3, 12/4, 26/4, 17/5, 24/5 1866, Bihang till Wäktaren 18/1866; en del härav även i särtryck: Några kyrkliga förhållanden i Bayern jemförda med motsvarande svenska. Stockholm 1866)

Ullman, Joan

- 1976 Genealogiska anteckningar rörande Rådmannen Gustaf Uddesson Ullmans ättlingar. Göteborg

Ullman, Sven

- 1987 Några anteckningar om Uddo Lechard Ullman och Svenska kyrkans liturgi. Göteborg

Ullman, Uddo Lechard

- 1863 Försök till en genetisk framställning af den götiska byggnadskonstens karakter. Upsala

- 1865 Några intryck från en liten resa inom Bayern under påskdagarna detta år. 1. Konst och catholicism i München. 2. Anstalter och kyrkligt lif i Neu-Dettelsau [av sign.] –*lm* (Wäktaren 24/5, 1/6 1865)

- 1867a Den kritiska skolan och dess påstående rörande Jesu lefnad och urkristendomen. Stockholm

- 1867b Om undret (TT 7, s. 97–115)

- 1867c Om den formulerade bönens betydelse och vikt vid gemensamt bedjande (TT 7, s. 1–22)

- 1871a Om den kyrkliga psalmboken. Liturgisk-kritisk undersökning med särskild hänsyn till den svenska kyrkans psalmbok af år 1819. Upsala

- 1871b Om psalmen såsom kyrkosång (TT 11, s. 1–22)

- 1872a Kristlig religionslära för elementarläroverkens högre klasser. Stockholm

- 1872b Om den lutherska kyrkans ställning i Elsass (TT 12, s. 337–355)

- 1873a Om den lutherska kyrkans ställning i f.d. kurfurstendömet Hessen (TT 13, s. 87–109)

- 1873b Den kyrkliga bekännelsens betydelse särskildt med hänsyn till den kristliga barnundervisningen. Tvenne föredrag hållna i Göteborg våren 1873. Göteborg

- 1874a Religionens betydelse för bildningen. Föredrag hållet i Göteborgs högre elementarläroverk den 31 Augusti 1873. Göteborg

- 1874b »Vår gamla bibel». Föredrag vid Göteborgs Bibelsällskaps årshögtid den 20 november 1874. Göteborg

- 1874–85 Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden I–II:2. Stockholm [förkortas: *Liturgik*]

- 1877 Ord till nattvardsungdomen. Göteborg
- 1878a Om betydelsen och vigten af läran om dopet i praktiskt-pastoralt hänseende. Föredrag vid 1878 års prästmöte i Göteborg. Göteborg
- 1878b Om förhållandet emellan kristendom och konst särskildt med afseende på den kristliga kulturen. (GVVSH NF 16[:5])
- 1878c Några ord om kyrkoprydnader (TT 18, s. 352–354)
- 1879 Bönbok för skolor. Göteborg
- 1880a Om högmessogudstjensten och kyrkoåret. Göteborg
- 1881a Ett angrepp mot vår kristna tro. Tankar med anledning af literatören C. von Bergens föreläsningar öfver kristendomens ursprung och första framträdande i världshistorien. Stockholm
- 1881b Om betydelsen och värdet av den s.k. högre religionsundervisningen i skolan med hänsyn till den allmänna skolbildningen (PedTidskr 17, s. 383–394)
- 1881c Den Kristliga Missionen. Missionspredikan hållen i Göteborgs Domkyrka. Göteborg
- 1882 Om högmessogudstjensten och kyrkoåret. Göteborg
- 1883a Tal hållet vid Göteborgs Bibelsällsks årshögtid den 10 November 1883. [Göteborg]
- 1883b Om införande af en årlig reformationsfest (TKTB 1, s. 292–297)
- 1883c Svenska kyrkan och Luthersjubileet (TKTB 1, s. 176–185, 241–268)
- 1883d H.W. Ullf. Ein Lebensbild aus der schwedischen Kirche [av sign.] U.L. U-n Leipzig
- 1883e Kyrkohistorisk läsebok för läroverkens högre klasser. Göteborg
- 1884a Martin Luther uppfostraren (TKTB 2, s. 50–64)
- 1884b Genmäle [till Anton Bernhard] (TKTB 2, s. 314–326)
- 1884c Om undret i dess förhållande till naturvetenskapen (TKTB 2, s. 93–111)
- 1884d Herman Wilhelm Ullf. En lifsbild från Svenska kyrkan. Stockholm
- 1885 Tro och vetande (TKTB 3, s. 1–28, 85–107)
- 1886a Granskning af d:r Carl von Bergens föreläsningar öfver »Hvad vi veta om Bibeln» samt ett slutord med anledning af samme mans föreläsning om »Ortodoxien och vetenskapen». Göteborg
- 1886b Den evangeliska reformationens inflytelse på poesien och konsten (TKTB 4, s. 241–256)
- 1886c Hwad manar oss vår nya kyrka att tacka Gud för och bedja Gud om? Högmessopredikan Fjerde böndagen 1886 då Lundby nya kyrka blef invigd (U.L. Ullman & A. Rosell, Minne af Lundby kyrkas inwigning, s. 20–32. Göteborg)
- 1886d Om kyrkokonserter och kyrklig musik. Stockholm
- 1887 Huru bör kärleken till församlingens allmänna gudstjenst väckas och bevaras? (Förhandlingar vid den allmänna svensk-lutherska prestskonferensen [. . .] 1887, s. 19–36. Stockholm)
- 1888a Predikan och lefnadsteckning vid biskopen d:r G.D. Björcks jordfästning. Göteborg
- 1888b Bör årlig reformationsfest införas i svenska kyrkan? 1–2. (VL 28/11, 29/11 1888)
- 1889 Till prestskapet och läroverkens lärare i Strengnäs biskopsdöme. Strengnäs [Bil. till StrDC 11/1889. Finns även i annan utgåva, tr. Göteborg 1889, med annan paginering; denna citeras ej här]
- 1889-97 Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden. Andra översedda och förbättrade upplagan. Stockholm [förkortas: *Liturgik*²]
- 1890 Koralmelodier till »Förslag till revideras psalmbok för Svenska kyrkan» jämte en inledning till rytmisk koralsång. Göteborg
- 1891 Några hufvudsakliga brister, som ej sällan röra sig hos nutidens predikningar (PMH 1891, afd. 1, s. 17–26)

- 1893a Kristlig religionslära för läroverkens högre klasser. 2. Läsbok. Göteborg
- 1893b Vid kyrkomötets öppnande. Predikan. Stockholm
- 1894a Svenska kyrkans högmässa i dess nya skick belyst till församlingarnas tjänst. Göteborg
- 1894b Svenska kyrkans högmässa i hennes nya skick. Högmässans inre gång och sammanhang (TKTB 12, s. 337–353)
- 1894c Något om de yttre åtbörderna vid gudstjensten (VL 15/10 1894)
- 1894d Ännu något om åtbörderna vid gudstjensten (VL 24/10 1894)
- 1894e Angående nya kyrkohandboken [Bilaga till StrDC 7/1894] Strengnäs
- 1894f Om dopbekräftelsen enligt den nya handboken (Ny Eckl.-Tidn. 2, s. 383)
- 1895a Anteckningar om min lefnad, skrifna i januari 1895. Strengnäs
- 1895b Tag vara på din själ! Visitationstal i Huddinge–Brännkyrka församlingar den 28 Juli 1895. Strängnäs
- 1896a Om sammanhanget mellan den kristna tron och kristendomens stora frälsningsfakta. Föredrag vid sjetta allm. svensk-lutherska prästkonferensen [. . .] 1896. Stockholm [särtryck]
- 1896b Om knäböjningen vid gudstjänsten (KoS 1, s. 49)
- 1896c Upplysningar (StrStT 99, s. 10–12)
- 1897a Lekmannadop (PMH 1897, s. 48–57)
- 1897b Den nya messmusiken [upprop av U.L. Ullman och K.U. Nylander]. (KoS 2, s. 356)
- 1897c Konfirmandernas handledning (PMH 1897, s. 61–64)
- 1897d Några tankar om dopet såsom nådemedel. Särskildt med blick på närvarande situation (KT 3, s. 481–497)
- 1898a Farisésinne och publikansinne i missionens verk. Högmessopredikan på 11:te söndagen efter Trinitatis, hållen vid femte nordisk-lutherska missionsmötet i Stockholm den 29 augusti 1897. Lund
- 1898b Vår prästkappa (KT 4, s. 376–385)
- 1898c Evangelisk uppmuntran till Den Heliga Nattvardens bruk. Lund
- 1898d Gudstjänst-ordning till begagnande vid Barn gudstjänster. Göteborg
- 1898e Till presterskapet i Strengnäs stift. Cirkulärbref af Biskopen. 2. Strengnäs
- 1898f Föredrag vid öppnandet af »Kyrkosångens vänners» första allmänna möte i Linköping den 11 och 12 maj 1898. Skara
- 1899 Studier öfver våra kyrkoårs-kollekter (KT 5, s. 217–236)
- 1900a Huru skola vi efter Herrens vilja utträtta Andens ämbete, som är oss anförtrödt? (Förhandlingar vid den sjunde allmänna svensk-lutherska prästkonferensen [. . .] 1899, s. 25–34. Stockholm)
- 1900b Kyrklig Handbok för Konfirmander och Konfirmerade i Svenska Evangelisk-Lutherska Kyrkan. Lund
- 1901a Om vårt folks kyrkliga uppfostran i skola, hem och församling. Inledningsföredrag vid öppnandet av Kyrkosångens Vänners andra förbundsfest i Vesterås den 5 juni 1901 (KoS 6, s. 177–180)
- 1901b På en klippö i Kattegat; Kyrklig kulturbild (KT 7, s. 451–476)
- 1901c Ett och annat om Julfirandet i äldre tider (Kyrkosången 3, s. 1–11)
- 1901–05 Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden. 3 uppl. [förkortas: *Liturgik*³]
- 1902a Om kyrkokonserter och kyrklig musik (Kyrkosången 4, s. 74–86)
- 1902b Något om kyrkoparament (KoS 7, s. 120–122)
- 1903 Kyrklig Församlingsvård i ljustet af närvarande tidsläge. [Föredrag vid PM 1903.] Lund
- 1904a »Efter bästa förstånd och samvete» (KT 10, s. 481–503)
- 1904b Uppsatser i Religiösa ämnen. Göteborg
- 1906a Till prästerskapet i Strängnäs stift. Cirkulärbref af Biskopen. 3. Strängnäs
- 1906b Till Församlingarna i Strängnäs stift. Stockholm

- 1906c Tankar om bibelinspiration och bibelkritik (KT 12, s. 289–318)
- 1906d Gustaf Daniel Björck. Ett hundraårsminne (KT 12, s. 241–254)
- 1907a Något om Gudsuppenbarelsen i den heliga skrift. Tillika ett genmäle. 1–2. (Facklan 6, s. 102–109, 156–170)
- 1907b Ungdomsfröjd. Ord till ungdomen. SUs 5. Stockholm
- 1908a Lärobok i Den kristna Tros- och Sedeläran för läroverkens översta klasser. Göteborg
- 1912a Guds uppenbarelse i den kristna kyrkans historia. BTSF 14. Uppsala
- 1912b Bör hymnsången auktoriseras? (SKT 8, s. 276)
- 1912c En liten herdespegel. Aforismer. SvKfS 14. Stockholm
- 1913a Herdeord till Strängnäs stifts församlingar. Stockholm
- 1913b Församlingens gudstjänst – centralpunkten i hennes livsverksamhet. Föredrag vid Strängnäs stiftskonferens den 16 september 1913. (SKT 9, s. 489–493, 507–508, 521–523, 534–536)
- 1913c Invigningstal (Minne af Olaus-Petri-kyrkans i Örebro invigning söndagen den 22 dec. 1912, s. 3–12. Örebro)
- 1914a Bibelns Gudmänskliga karaktär. BTSF 17. Uppsala
- 1914b Biskop Ullmans utlåtande om kyrkohandboksförslaget (SKT 10, s. 511–514)
- 1915a Konfirmationen i Svenska kyrkan. Förslag och motivering. Stockholm
- 1915b Svenska kyrkans högmässa. Förslag och motivering. Stockholm [Bilaga till mot. 1, KM 1915; ej tr. i KM:s protokoll]
- 1917a Till Prästerskapet i Strängnäs stift. [Bilaga till StrDC 2/1917]
- 1917b Skolminnen 1850–1855 (Göteborgs latinläroverks historia. Minnesblad mellan åren 1865–1900, s. 57–65. Göteborg)
- 1918a Biskop Ullman om psalmboksförslaget (SKT 14, s. 50–52)
- 1918b Kunskapens vikt i och för kristendomens meddelelse och tillägnelse (SKT 14, s. 518–521, 558–560, 601–603)
- 1918c Till prästerskapet i Strengnäs stift. Cirkulärbref af Biskopen. 4 [Bilaga till StrDC 4/1918]
- 1919a Våra högtider. Tankar. Maningsord. Böner. 1. Advent–Långfredag. Stockholm
- 1919b Nutidsläget och Svenska kyrkan. Föredrag. Stockholm
- 1922 Våktare hwad lider natten? (Jes 21, 12). Belysning af stycken ur Uppenbarelseboken betydelsefulla särskildt för nutiden. Lund
- 1923a Bibeln. Ett verk av gudomligt majestät och gudomlig ödmjukhet. Föredrag vid öppnandet av 1923 års prästmöte i Strängnäs. Malmö
- 1923b Våra högtider. Tankar. Maningsord. Böner. 2. Påsk–Kyrkoårets avslutning. Stockholm
- 1923c Fader och son (Hågkomster och livsinttryck 3, s. 9–21. Uppsala)
- 1924 Barndopet och dess ritual. Med anledning av evangeliebokskommitténs på nådig befallning utarbetade förslag till nytt dopritual. Lund
- 1925a Psalmsången i vår domkyrka (StrTidn 23/9 1925)
- 1925c Excelsior. Lund
- 1926a Dröm och verklighet. Föredrag vid Strängnäs stifts kyrkosångsförbunds årshögtid 1925. Nyköping
- 1926b Revisionen av vår högmässa och den kyrkliga ungdomsrörelsen (SKT 22, s. 205–207)
- 1927 Biskop Ullmans avskedsord till prästerna och församlingarna i Strängnäs stift. Lund
- 1928 Varför valde ni prästens kall? [Rundfråga med svar av 10 biskopar] (Julboken 2, s. 107)
- 1929 [Det kyrkliga läget.] (Det kyrkliga läget. Efterskörd till Allmänna svenska prästföreningens 25-årsjubileum i Uppsala den 18–20 september 1928, s. 206–212. Stockholm)

Ullman, Uddo Lechard

- 1955 Bönbok för ungdom i hem och skola. Jämte ett bihang: Dr J.J. Rambachs 100 kristliga levnadsregler för ungdom. 8 uppl. Lund

Ullman, Uddo Lechard & Morén, John

- 1914a Förslag till Hymnarium för Svenska Kyrkan. På K. Maj:ts nådiga uppdrag utgifvet. 1–2. Stockholm
1914b Förslag till Missale för Svenska Kyrkan. På K. Maj:ts nådiga uppdrag utgifvet. Stockholm
1914c Förslag till Vesperale för Svenska Kyrkan. På K. Maj:ts nådiga uppdrag utgifvet. 1–2. Stockholm

Uppsala universitets katalog

- 1870–74 Uppsala universitets katalog för höstterminen 1870 [t.o.m.] vårterminen 1874 utgifven af Student-kåren. Uppsala

Usteri, Johann Martin

- 1882 Darstellung der Tauflehre Zwinglis. Mit besonderer Berücksichtigung der Wiedertäuferischen Streitigkeiten. (ThStKr 55, s. 205–284)

Wadensjö, Bengt

- 1964 Nattvardsgång och fromhetsliv i Tranemo (Julhälsningar 54, s. 83–117)

Waetzoldt, Wilhelm

- 1921–24 Deutsche Kunsthistoriker. 1. Von Sandrart bis Rumohr. 2. Von Passavant bis Justi. Leipzig

Vagaggini, Cipriano

- 1959 Theologie der Liturgie. Ins Deutsche übertr. und bearb. von August Brenz. Zürich & Köln

Wagenmann, Julius

- 1906 Ludwig Friedrich Schöberlein (PRE 17, s. 674–676)

Wagner, Harald

- 1977 Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. BÖT 16. München

Wagner, Wilhelm

- 1937 Die Kirche als corpus Christi mysticum beim jungen Luther (ZKTh 61, s. 29–98)

Wahlfisk, Johan

- 1897 Om konfirmationen och katekumenundervisningen i Svenska kyrkan. Föredrag vid prestmötet i Strengnäs 1897 (PMH 1897, s. 127–202)

Vajta, Vilmos

- 1952 Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Stockholm & Göttingen

Walan, Bror

- 1964 Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890. AUU SHEU 6. Uppsala

Waldén, Bertil

- 1955 Hardemo. En sockenkrönika. Uppsala

Waldenström, Paul Peter

- 1928 Paul Peter Waldenströms minnesanteckningar 1838–1875 samlade och ordnade av Bernhard Nyrén. Stockholm

Wallgren, Erik

- 1952 Ebbe Gustaf Bring (G. Carlquist, Lunds stifts herdaminne [. . .] II:4, s. 76–80. Lund)
1959 Individen och samfundet. Bidrag till kännedomen om samfundstänkandet i Svensk Kyrkotidning 1855–1863. STL 16. Lund

Wallgren, Erik & Hildebrand, Bengt

- 1964 Wilhelm Flensburg (SBL 16, s. 171–175)

- Vallinder, Gustav*
 1926 Drag ur Den Svenska Söndagsskolans historia. Stockholm
- Walther, Carl Ferdinand Wilhelm*
 1852 Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. Eine Sammlung von Zeugnissen über diese Frage aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und aus den Privatschriften rechtgläubigen Lehrer derselben [. . .]. Erlangen
- Wapler, Paul*
 1905 Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiven Philosophie (NKZ 16, s. 699–718)
- Weber, Friedrich Karl Edmund*
 1901 F.H.R. Franks Gotteslehre und deren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Leipzig
- Wehner, Richard*
 1937 S:ta Eugenia kyrka 1837–1937. Bidrag till Stockholms katolska församlings historia. Stockholm
- Weigelt, Horst*
 1968 Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum im 19. Jahrhundert. Untersucht an Karl v. Raumer. AzTh 2:10. Stuttgart
- Welte, Bernhard*
 1967 Beobachtungen zum systemgedanken in der Tübinger katholischer Schule. ThQ 147, s. 40–59)
- Weltzer, Carl*
 1941 Andreas Gottlob Rudelbach (DBL² 20, s. 294–298)
- Vesperale*
 1925 Vesperale för Svenska Kyrkan. Stockholm
- Wetling, Gustaf*
 1917 Om »upplysningstidens» svenska kyrka med särskildt afseende på Linköpings stift (KÅ 17 (1916), s. 115–237)
- Wetterberg, Gunmar*
 1926 Anders Bruhn (SBL 6, s. 480–484)
- Wichern, Johann Hinrich*
 1903 Uttalande i konfirmationsfrågan (PT 2, s. 75–83)
 1969 Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsätzliches. Allgemeines. Praktisches). Sämtliche Werke 3:2. Hrsg. von Peter Meinhold. Berlin & Hamburg
- Widén, Jonas*
 1866 Theologiska studier öfver det christna prestembetet och de christnas prestadöme med serskild hänsyn till deras inbördes förhållande. Bihang till Hernösands Consistorii Cirkulaire 136. Hernösand
- Vielhauser, Philipp*
 1940 Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinas. Karlsruhe
- Willers, Uno*
 1944 Karl Johan Ekman (SMK 2, s. 361–362)
- Vilmar, August Friedrich Christian*
 1871 Theologische Moral 2. Gütersloh
 1872 Kirche und Welt. Gesammelte pastoral-theologische Aufsätze hrsg von J.C. Müller. 1. Gütersloh
 1874 Dogmatik. Akademische Vorlesungen. 2. Gütersloh
- Winter, Vitus Anton*
 1809 Liturgie, wie sie seyn soll unter Hinblick auf das, was sie im Christentum ist, oder: Theorie der öffentliohen Gottesverehrung vermischt mit Empirie. München
- Wintzer, Friedrich*
 1965 Claus Harms. Predigt und Theologie. SVSHKG 1:21. Flensburg

Wiora, Walter

- 1957 Europäische Volksmusik und abendländische Tonkunst. Die Musik in alten und neuen Europa. 1. Kassel
1970 Das Alter des Begriffes Volkslied. Mf 23, s. 420–428

Vischer, Friedrich Theodor

- 1851 Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. 3. Theil. Die Kunstlehre. 1. Abschn. Die kunst überhaupt und ihre Theilung in Künste. Stuttgart
1857 Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. 3. Theil. Die Kunstlehre. 2. Abschn. Die Künste. 5. Heft. Die Dichtkunst. Stuttgart

Wittenberg, Martin

- 1962 Das heilige Mal im Leben der Kirche aufgezeigt am deutschen Neuluthertum (Der Kelch des Heils [. . .] hrsg von Ernst Seybold, s. 77–106. Bad Windsheim)

Wittram, Heinrich

- 1956 Theologie und Kirche in den Ostseeprovinzen in der Auseinandersetzung mit der kritischen Theologie und den modernen Strömungen Deutschlands (Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, hrsg von H. Wittram, s. 220–242. Göttingen)
1963 Die Kirche bei Theodosius Harnack. Ekklesiologie und Praktische Theologie. APTh 2. Göttingen

Wolff, Hans Martin

- 1980 Johann Tobias Beck (TRE 5, s. 393–394)

Wolff, Otto

- 1938 Haupttypen der neueren Lutherdeutung. TSSTh 7. Stuttgart

Voss, Theodor

- 1915 Der Gottesdienst als liturgische Einheit. Mit zehn liturgisch vollständig aufgeführten Gottesdiensten als Beispiel. Göttingen

Wrede, Gösta

- 1983 Från Svensk Kyrkotidning till Vår Lösen. Kyrkoupptäckningar i idéhistoriskt perspektiv 1855–1910 (KÅ 83, s. 123–150)

Die Württembergische Summarien

- 1878 Die Württembergische Summarien. Das ist: Kurzgefasste Auslegung der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments. Neu hrsg. von einigen evang.-luth. Geistlichen Bayerns. 1–6. Gütersloh

von Zahn-Harnack, Agnes

- 1951 Adolf von Harnack. 2. Aufl. Berlin

Zeltner, Hermann

- 1950 Schelling in Erlangen (Festschrift Eugen Stollreither zum 75. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Fritz Redenbacher, s. 391–403) Erlangen)
1954 Der Mensch in Philosophie Schellings (StPh 14, s. 211–221)
1975 Das Identitätssystem (Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg von H.M. Baumgartner, s. 75–94. Freiburg & München)

Zetterquist, Martin

- 1936 Efter fullbordat lopp. Minnesteckningar vid prästmötet i Strängnäs år 1936 (PMH 1936, s. 155–306)

Zetterstedt, Wilhelm

- 1923 Hädangångna herdar. Minnesteckningar vid prästmötet i Strängnäs år 1923 (PMH 1923, avd. 3, s. 3–108)

Zettersvall, Helgo

- 1887 Allmänna anvisningar rörande kyrkobyggnader. På nådig befallning sammanfattade af Kongl. Öfverintendents-Embetet. Stockholm [Anon.]
- 1981 »Något om mig sjelf». Självbiografiska anteckningar utg. av Christian Callmer. ABRS 38. Stockholm
- 1983 Helgo Zettersvalls Hufvud-Conto. Utförde arbeten af undertecknad. Kostnaden af min gård i Lund 22B Sandgatan. Utg. tillsammans med en förteckning över Zettersvallssamlingen i Kungliga Biblioteket. Stockholm

von Zezschwitz, Carl Adolf Gerhard

- 1863 System der christlich kirchlichen Kateketik. 1. Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte. Ein Handbuch namentlich für Seelsorger und Pädagogen. Leipzig
- 1876 System der praktischen Theologie. Paragraphen für academische Vorlesungen. Leipzig
- 1883 Ordination (PRE² 11, s. 76–87)

Zinn, Elisabeth

- 1932 Die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger. BFChTh 36:3. Gütersloh

Åberg, Bengt

- 1968 Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin. Jämte en teckning av hans kyrkohistoriska bakgrund. Stockholm

Åberg, Jan Håkan

- 1987 Johan (John) Theodor Morén (SBL 25, s. 726–728)

Åkerblom, Sigfrid

- 1982 Läroverkselev i Karlstad. Minnen från seklets början. SFVL 5. Karlstad

Åman, Anders

- 1963 Helgo Zettersvalls domkyrkorestaureringar [stenc. lic.-avh. Uppsala]
- 1966 Helgo Zettersvall 1831–1907. Arkitekturmuseets katalog 2. Stockholm

Åmark, Mats

- 1922 Våra kyrkors helgd och vård. SIKT 2. Stockholm

Ölander, Sverker

- 1950 Författareproblemet i Svensk Kyrkotidning (KÅ 49 (1949), s.129–177)
- 1951 Anton Niklas Sundberg före ärkebiskopstiden. SSKHF NF 2. Stockholm

Österström, Alf m. fl.

- 1986 Lundby Nya Kyrka 100 år. Tacksägelsedagen 12 oktober 1986. Göteborg

Personregister

Biografiska notiser lämnas om personer, omnämnda
i bokens löpande text, samt om personer som omnämnes
i noterna utförligare än som litteraturreferenser.

- Aalen, Leiv 24
Aarts, Jan 74
Adam, Alfred 94
Adell, Arthur (1894–1962), teol. dr, kyrkoherde i S:t Laurentii, Söderköping 237, 249
Adlercreutz, Axel Gustaf (1821–1880), justitiestatsminister, landshövding i Malmöhus län 49
Ahlberg, Bo 133, 134
Ahlson, Josef 222
Ahnfelt, Otto (1854–1910), biskop i Linköping 125, 126, 135, 195, 228
Ahnfelt, Paul Gabriel (1803–1863), prost, kyrkoherde i Farhult 72, 91,
Ahrén, Per-Olov 45, 291
Albrecht, Christoph 80, 145, 148, 155, 206
Algård, Nils 59, 350
Allard, Fredrik Martin 260
Allegri, Gregorio (1582–1652), påvlig kyrkosångare, tonsättare 262
Alm, Göran 323, 324
Althaus, Paul (1888–1966), professor i dogmatik i Erlangen 24, 30
Amberger, Joseph (1816–1889), professor i kyrkorätt i Regensburg 205
Ambrosius (c. 333–397), biskop i Milano 166
Amburger, Eric 29
Andersson, Erik Johan 173, 312
Andersson, Göran 174
Andersson, Harald 336
Andersson, Henrik 320, 324, 329, 332
Andersson, Nils 41
Andræ, Tor 57
Andrén, Carl-Gustaf 134, 183, 185
Andrén, Åke 15, 16,
Annerstedt, Thure (1806–1881), biskop i Strängnäs 41
Anshelm, Carl 59
Anthony, Zoltan A. 29
Appeltofft, Percival 48
Aris, Reinhold 72
Aristoteles (384–322 f. Kr.), grekisk filosof 71
Armknecht, Friedrich 241
Aronsson, Harry 104, 131, 142
Arvastson, Allan (f. 1906), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Eslöv 16, 46, 49, 57, 164, 166, 168, 169
Arvedson, Fredrik (1850–1925), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Tillinge 60, 62, 160
Arvidsson, Bengt 94, 334
Asendorf, Ulrich 81
Askergren, Otto Abraham (1816–1890), kyrkoherde i Gamleby 32
Asklund, Anders Fredrik (1829–1902), kontraktsprost, kyrkoherde i Stenkvissta 63
Aspelin, Gunnar 26
Astrup, Birgit 324
Augusti, Johann Christian Wilhelm (1772–1841), professor i orientaliska språk i Bonn 258, 343, 344
Augustinus (354–430), biskop i Hippo 85, 96
Aulén, Gustaf (1879–1977), biskop i Strängnäs 41, 43, 57, 60, 72, 79, 80, 96, 97, 109, 170, 224, 261, 305, 339
Aurelius, Erik (1874–1935), biskop i Linköping 67
Aurén, Pehr (1761–1842), apologist i Härnösand, matematiker 205
Averbeck, Wilhelm 129
Averdieck, Elise 51
Bachmann, Philipp 23–25
Backman, E. Louis 54
Bälter, Sven (1713–1760), domprost i Växjö 45, 57, 58, 134, 274
von Bahr, Johan 325

- Bahrdt, Carl Friedrich (1741–1792), generalsuperintendent i Dürckheim/
Hardt 145
- Bárczay, Gyula 80
- Bartsch, Elmar 16
- Bassermann, Heinrich 142, 143
- Bastholm, Elisabeth (1866–1951), textilkonstnär vid Licium, Stockholm 64
- Bauerfeind, Georg Friedrich Christian 208
- Baumann, Otto 188
- Bausinger, Hermann 164
- Baxa, Jacob 72
- Beck, Johann Tobias (1804–1878), professor i systematisk teologi i Tübingen 20, 54, 66,
- Beck, Martin Eugen 222
- Beckmann, Klaus-Martin 32
- Bedoire, Fredric 320, 324, 329, 332
- Bengel, Johann Albrecht (1687–1752), konsistorialråd i Alpirsbach/Stuttgart, uppbyggelseförfattare 48, 66
- Bengtsson, Valdas 183, 188, 189, 192, 193
- von Bergen, Carl (1838–1897), skriftställare 61
- Berger, Rupert 219
- Berger, Teresa 113, 149, 156, 220, 327, 332
- Berggren, Johan Erik 36
- Bergman, Bo 325
- Bergman, Carl Henrik (1828–1909), fil. jurbildr, hovpredikant, mystiker 273,
- Bergman Israel (1795–1876), biskop i Härnösand 66, 67
- Bergström, Per Axel (1823–1893), civilminister, därefter landshövding i Örebro 330
- Bernhard, Anton (1810–1893), kyrkoherde i S:ta Eugenia, Stockholm 127
- Beste, Niklot 36
- Bettermann, Wilhelm (1879–1939), docent vid brödraunitetens teologiska seminarium i Herrnhut 33
- Beyschlag, N. Willibald 28
- Biener, Hansjörg 25
- Billeskov Jansen, Frederik Julius 72
- Billing, Einar (1871–1939), biskop i Västerås 68, 80
- Billing, Gottfrid (1841–1923), biskop i Västerås, därefter i Lund 18, 19, 43, 62–65, 73, 81, 87, 89, 115, 123, 127, 131, 141, 142, 148, 174, 195, 196, 198, 228–230, 234, 235, 247, 248, 257, 258, 295, 308, 309, 353
- Birnbaum, Walter 27–30, 71
- Bitter, Albert (1848–1926), apostolisk vikarie i Stockholm, titulärärkebiskop 66
- Bjurbäck, Olof (1750–1829), biskop i Karlstad 347
- Björck, Amalia 53
- Björck, Gustaf Daniel (1806–1888), biskop i Göteborg 48, 50, 53, 63, 66, 75, 96, 98, 209, 274
- Björck, Gustaf Ludvig (1841–1911), fil.dr, prost, kyrkoherde i Vinberg och Stafsing 53, 222, 223, 224
- Björklund, Gösta 80
- Björkman, Ulf 207, 211, 212
- Björling, Carl Olof (1804–1884), biskop i Västerås 41
- Björnström, Johan Herman (1839–1908), domprost i Västerås 63
- Block, Anders B. 222
- Blomberg, Carl Gustaf 329
- Bodell, Magdalena, g. Hegardt (1781–1856); U.L. Ullmans mormor 47,
- von Boeckh, Christian Friedrich (1795–1875), överkonsistorialråd i München 189, 190, 227, 231, 238
- Boëthius, Bertil 49
- Bohlin, Folke 305
- Bohman, Barbro 321
- Bohrn, Erik (f. 1906), fil. dr, antikvarie i riksantikvarieämbetet 314, 321, 330, 331, 336
- Bolling, Fredrik 49
- Bolling, Otto 234
- Bonhoeffer, Dietrich 87
- von Bonsdorff, Max 23
- Bonwetsch, Nathanael 29
- Bornkamm, Heinrich 30
- Boström, Christopher Jacob (1797–1866), professor i praktisk filosofi i Uppsala 52
- Botte, Bernard 292
- Boyd, Malcolm 262
- Brandberg, Theodor 325
- Brander, Hedvig 324
- Branting, Agnes 221, 223
- Brathe, Paul 321, 322, 334
- Bratt, Ingar 48
- Brattgård, Helge 161
- Braun, Joseph 219, 220
- Breidert, Martin 107
- Brenz, Johann (1499–1570), prost vid stiftskyrkan i Stuttgart, Sachsens reformator 94
- Brighman, Frank Edward 292
- Brilioth, Yngve 116, 143
- Bring, Ebbe Gustaf (1814–1884), biskop i Linköping 23, 41, 42, 44, 55, 206, 209

- Bring, Johan Theofil (1863–1925), domprost i Linköping 216
- Bring, Ragnar 60
- Bring, Sven Libert (1826–1905), professor i praktisk teologi i Lund 60, 64, 141, 355
- Bring, Ulrika, se Ehrenborg
- Bringéus, Nils-Arvid 214
- Brodd, Sven-Erik 25, 34, 99
- Brohed, Ingmar 183, 185
- Bronisch, Gotthelf 177
- Bruhn, Anders (1778–1856), biskop i Göteborg 48
- Brunius, Carl Georg (1792–1869), professor i grekiska i Lund, arkitekt 320
- Brunner, Peter 16
- Bröms, Klas 60
- Bunsen, Christian Carl Josias 241
- Burstedt, Sten 174
- Butsch, Johan Albert (1800–1875), biskop i Skara 41
- Bygdén, Leonard 49, 326
- Bäckström, Anders 174
- Böhme, Jakob (1575–1624), skomakare i Görlitz, Schlesien, mystiker, filosof 83
- Calvin, Jean (1509–1564), fransk-schweizisk reformator 77, 124, 126, 127
- Carlquist, Gunnar 321, 348
- Carlsson, Olof (1861–1942), kontraktsprost, kyrkoherde i Hede 62
- Carstensen, Gustav 142
- Carstensen, Hans 343
- Casel, Odo 122
- Cavallin, Severin (1827–1886), teol.dr, docent, kontraktsprost, kyrkoherde i Vellinge 57
- Charleville, Carl (1827–1906), biskop i Linköping 257
- de Chateaubriand, François René (1768–1848), viscomte, fransk politiker och ambassadör i Rom, nyromantisk författare 328
- Chemnitz, Martin (1522–1586), superintendent i Braunschweig 81
- Crichton, J.D. 16
- Christensen, Torben 21
- Clark, Francis 127, 161
- Cnattingius, Hans 46
- Cochlovius, Joachim 25
- Coker, Frances William 72
- Collins, Peter 320
- Comenius, Johann Amos (1592–1670), herrnhutisk biskop i Böhmen-Mähren 83
- Congar, Yves 27
- Connolly, Dom R. Hugh 292
- Conradi, Wolfgang 24
- Coplestone, Frederic 27, 71, 164
- Crüger, Johann (1598–1663), kantor i S:t Nicolai, Berlin, tonsättare 262
- Cullman, Oscar (f. 1902), professor i fornkyrkans historia och exegetik i Basel och Paris 24
- Dahlquist, Sixten 224
- Danell, Hjalmar (1860–1938), biskop i Skara 192
- Dankbaar, Willem Frederik 123–126
- Dantine, Wilhelm 127
- Davidson, David (1850–1938), kontraktsprost, kyrkoherde i Falkenberg 222
- Davis, Daniel Clair 20
- Deinzer, Johannes (1842–1897), missionsinspektör vid missionsanstalten i Neuen-detelsau 32, 33, 35, 220
- Deltitzsch, Franz (1813–1890), professor i exegetik i Erlangen, därefter i Leipzig 53
- Dibelius, Franz 250
- Dieckhoff, August Wilhelm 136
- Dieffenbach, Georg Christian (1822–1901), kyrkoherde i Schlitz, Oberhessen, diktare 208, 242
- Doerne, Martin 188
- Dorn, E. 24
- Drechsler, Moritz (1804–1850), professor i orientaliska språk i Erlangen, därefter i Berlin 52
- Drews, Paul 277
- Drey, Johann Sebastian (1777–1853), professor i dogmatik i Tübingen 27
- Duschrow, Ulrich 85
- Düsing, Klaus 26, 36
- Eccard, Johannes (1553–1611), hovkapellmästare i Berlin, tonsättare 262
- Eckerberg, Carl Gustaf (1866–1937), prost, kyrkoherde i Kung Karl 245
- Eckerdal, Lars (f. 1938), professor i kyrko- och samfundsvetenskap i Lund 14–16, 40–42, 58, 172–174, 184, 185, 187, 193, 232, 236, 255, 278, 279, 321, 352
- Edelmann, Helmut 23–26, 72
- Edsman, Carl Martin 347
- Edwall, Pehr (f. 1915), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Kalmar 33
- Ehrenborg, Ulrika, g. Bring (1815–1901) 23, 42
- Ehrensperger, Alfred 21, 113, 143–145
- Eisenhofer, Ludwig 14, 103, 287

- Ekdahl, Fridolf Nathanael 191, 193
 Ekenberg, Anders 292
 Eklund, Johan Alfred (1863–1945), biskop i Karlstad 62, 268
 Eklund, Pehr (1846–1911), professor i kyrkohistoria och symbolik och domprost i Lund 63, 107
 Ekman, Karl Johan (1863–1950), hovrättsråd i Göta hovrätt, riksdagsman 267, 268
 Ekström, Gunnar (1859–1950), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Falu Kristine 234, 236
 Ekström, Gustaf Robert (1830–1909), kyrkoherde i Kvistbro 63
 Ekström, Ragnar 29, 31, 36, 43, 99
 Elert, Werner (1885–1954), professor i symbolik, kyrko- och dogmhistoria i Erlangen 94, 144, 293
 Engelmann, Christoph Friedrich 145
 Enochsson, Ernst 49–51, 174, 175
 Eriksson, Gunnar 71, 72
 von Erlach, Friedrich Karl 164
 von Essen, Charlotte, g. Lewenhaupt (1827–1895), grevinna på Geddeholm, Irsta sn 49
 von Essen, Hans Henrik (1820–1894), friherre, ryttmästare, godsägare på Tidaholm, väckelseledare 49
 Eurenus, Jöns (1688–1751), kyrkoherde i Torsåker 205
 Fagerberg, Holsten (f. 1918), rektor, professor i systematisk teologi i Uppsala 20, 21, 23, 25–30, 36, 39, 72, 73, 78–80, 83, 88, 98–100, 116, 120, 121, 131, 139, 161
 Falk, Axel Per (1821–1904), fil. jubeldr, prost, kyrkoherde i Kumla 175
 Faxe, Vilhelm (1767–1854), biskop i Lund 41
 Feddersen, Ernst 21
 Fehr, Fredrik (1849–1895), pastor primarius i Stockholm 295, 314
 Fehr, Isak (1850–1929), lektor i Strängnäs 313, 314
 Fehrman, Amanda, se Ullman
 Fehrman, Carl (1840–1898), kontraktsprost, kyrkoherde i Träslöv 336
 Feiner, Johannes 74
 Fellerer, Karl Gustav 262
 Fernlund, Siegrun 320, 332, 339
 Fjellstedt, Peter (1802–1881), teol. dr, missionsledare 32, 59
 Flensburg, Vilhelm (1819–1897), biskop i Lund 42, 103
 Flodin, Klemens (1651–1721), kyrkoherde i Bäckseda 347
 Foerster, Erich 21
 Forslund, Johan (1852–1949), predikant i Brunsbogs missionsförsamling 291
 Fraenkel, Peter 134
 von Frank, Franz Hermann Reinhold (1827–1894), professor i kyrkohistoria och systematisk teologi i Erlangen 24, 30, 53, 59, 66, 72, 92, 121
 Franzén, Frans Mikael (1772–1847), biskop i Härnösand 207
 Fredrik Wilhelm III (1770–1840), preussisk kung 21, 214, 266, 295, 313–314, 331, 335, 343
 Frey, Johannes 29
 Friedrich, Gerhard 143
 Fries, Samuel Andreas (1867–1914), teol. dr, kyrkoherde i Oscar, Stockholm 106, 343
 Froude, Richard Hurrell (1803–1836), tutor vid Oriel College, Oxford 148
 Fryklöf, Harald (1882–1919), organist i Stockholms storkyrka, tonsättare 266
 Furttenbach, Joseph 323
 Fält, Helmer 40
 Gabrielsson, Samuel (1881–1968), kontraktsprost, kyrkoherde i Rättvik 236
 Gadde, Fredrik 65
 Gahne, Christina, g. Lyth (1824–1863), husmor vid Fjellstedtska skolan 50
 Gahr, Christian 24
 Gallus, Jacobus (1550–1591), kantor i S:t Johannes, Prag, tonsättare 262
 Gavel, Jonas 329
 Geijer, Erik Gustaf (1783–1847), professor i historia i Uppsala, skald 91
 Geiselman, Joseph Rupert 27, 292
 George, Martin 32, 87, 99
 Gerber, Christian (1660–1731), kyrkoherde i Lockwitz, Dresden 308
 Gerhard, Johann (1582–1637), professor i teologi i Jena 86, 132, 181
 Germann, Georg 320
 de Ghellinck D'Elseghem, Joseph 122
 Gierow, Krister 42
 Gilljam, Gustaf Fredrik (1832–1908), ecklesiastikminister, universitetskansler 217, 313
 Giädda, Anders (1775–1859), komminister i Rommele 47
 Glockner, Hermann 164
 von Goethe, Johann Wolfgang (1749–1832), tysk skald 92, 164

- Goppelt, Leonhard (1911–1973), professor i exegetik i München 24
- Grafe, Hugald 50
- Graff, Paul 21, 97, 142–144, 170, 205, 210, 214, 220
- Grandien, Bo 320
- Grass, Hans 23
- Gregorius den store (c. 540–604), påve 166, 293
- Grossmann, Sigrd 161
- Grundtvig, Nikolaj Frederik Severin (1783–1872), präst vid Vartov, Köpenhamn, titulärbiskop 104, 131, 142
- Grützmacher, Richard H. 23, 24, 84
- Grönvik, Lorenz 102, 123
- Grötzing, Eberhard 124
- Guardini, Romano 16
- Guéranger, Prosper (1805–1875), abbot i benediktinklostret i Solesmes, Frankrike 207
- Gügler, Alois (1782–1827), lyceilärare och korherre i Luzern, religionsfilosof 92, 101
- Gustafsson, Evald 327
- Gustafsson, Lars 325
- Gustafsson, Paul 49
- Gustafsson, Per-Erik 49
- Gustafsson, Peter Johan (1867–1938), lektor i Strängnäs 64
- Gustafsson, Sven 80, 174
- Gödecke, Peter August (1840–1890), huvudredaktör för Aftonbladet, därefter seminarierector i Växjö 61
- Göransson, Carl Ernst 348
- Göransson, Sven 21
- Haack, Ernst 36
- Haas, Karl Eduard 23
- Hæffner, Johann Christian (1759–1833), domkyrkoorganist i Uppsala, tonsättare 170
- Händler, Otto 54
- Hagman, Bertil 246, 266
- Hagström, Ragnar (1885–1957), kontraktsprost, kyrkoherde i Gillberga 66
- Hallqvist, Britt G. 298
- Hallström, Carl (1786–1861), biskop i Visby 66, 67
- Hallström, Carl Axel (1838–1922), kontraktsprost, kyrkoherde i Floda 329
- Hallström, Per 325
- Hamberg, Per Gustaf 323
- Hammar, Karl Gustav 62
- Hammarberg, Angott Zacheus 46, 61
- Hammar skjöld, Carl Gustaf (1838–1898), ecklesiastikminister, justitieråd 19, 255, 256, 259
- Hammar skjöld, Hugo (1845–1937), godsägare på Tuna, Tuna sn, ecklesiastikminister 19, 195, 247
- Hammarsten, Fredrik (1846–1922), prost, kyrkoherde i Jacob, Stockholm 343
- Hamrin, Artur 236
- Hansson, Sven 41
- Hardt, Tom G.A. (f. 1934), teol. dr, kyrkoherde i S:t Martin, Stockholm 85, 129, 133, 134
- von Harless, Adolf (1806–1879), professor i teologisk encyklopedi och metodologi i Erlangen, sist överkonsistorialpresident i München 22–29, 32, 34–36, 42, 72, 118, 120, 121
- Harms Claus (1778–1855), prost, kyrkoherde i S:t Nicolai, Kiel, överkonsistorialråd 21
- Harms, Ludwig (1808–1865), kyrkoherde i Hermannsburg, missionsdirektor 50, 51, 167, 170
- von Harnack, Adolf (1851–1930) professor i kyrkohistoria i Berlin 29
- Harnack, Theodosius (1816/17–1889), professor i praktisk teologi i Erlangen och Dorpat 24, 25, 28–31, 37, 53, 54, 58, 73–81, 83, 84, 87–91, 95–99, 101–104, 109, 116, 117, 119, 123, 128, 130, 132, 137, 145, 148, 150, 153, 154, 159, 160, 162, 177, 186, 201, 203, 205–211, 213, 227, 235, 241, 242, 253, 254, 261–264, 276, 277, 289, 291–294, 301, 303, 312, 317, 318, 321, 322, 327, 334
- Hasselquist, Tuve Nilsson (1816–1891), professor vid Augustana College och teologiska seminarium, Rock Island, Augustanasynodens president 62
- Hassler, Hans Leo (1564–1612), hovorganist i Dresden, tonsättare 262
- Hauschildt, Karl 185
- Hazelius, Hjalmar (1829–1907), godsägare på Klackeborg, Järstads sn, verksam inom EFS 285
- Hebart, Siegfried 32, 35, 75, 77, 79
- Heckel, Theodor 24, 25, 26
- Hedberg, Herman 344
- Hedderich, Hans Felix 80
- Hedendahl, Johan Albin (1850–1932), kontraktsprost, kyrkoherde i Duncker 68
- Hedmark, Karl (1868–1942), kontraktsprost, kyrkoherde i Lidingö 268

- Hedström, Carl Wilhelm 41
Hedwall, Lennart 260
Hegardt, Magdalena (Malin), g. Ullman (1808–1905); U.L. Ullmans mor 18, 47–52, 54, 55, 58, 59, 66, 167, 241, 245, 309, 325, 326, 328, 329, 330, 335
Hegardt, Magdalena, f. Bodell, se Bodell
Hegardt, Peter 47, 49
Hegardt, Kristian (1775–1863), grosshandlare i Uddevalla, godsägare på Samneröd, Bäve sn; U.L. Ullmans morfar 47
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831), professor i filosofi i Berlin 36, 164, 325
Hein, Martin 21, 23
Hein, Lorenz 21, 25
Heinrich, Johannes Baptist (1818–1891), professor i dogmatik i Mainz 30, 207
Heinrichs, Helmut 80
Hejschmann, Per Anton (1810–1850), musislärare vid folkskoleseminariet i Karlstad 170
Helander, Dick (1896–1978), professor i praktisk teologi i Uppsala, därefter biskop i Strängnäs 13, 14, 18, 37, 40, 41, 43, 44, 142, 143, 145, 183, 184, 189, 190, 205, 207, 210, 235–240, 255, 258, 259, 273, 278, 285, 287, 292, 315, 352
Hellas, Volker 75, 87, 322, 333
Hellekant, Bengt 144
Hellerström, Albert Oscar Torvald (1881–1972), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Danderyd 219, 224, 266
Hellström, Jan Arvid 15, 16
Hellström, Olle 46
Hengstenberg, Ernst Wilhelm (1802–1869), professor i exegetik i Berlin 20
Hennings, Beth 189
Henningson, Karl-Åke (1910–1981), domprost i Skara 46, 87, 125,
Henningsson, Bengt 72
Herbst, Michael 29, 31
von Herder, Johann Gottfried (1744–1803), överkonsistorialpresident i Bückeburg, konst- och litteraturteoretiker 164, 165, 169
Hermelink, Heinrich 20–22, 25, 27, 32, 36, 94
Herold Max (1840–1921), teol. dr, dekan i Neustadt/Aisch, Bayern 241–243
Herzog, Johannes 28
Hesse, Hermann 123, 124
Hessler, Carl-Arvid 142
Heuman, Carl 48
Heuman, Carl August (1814–1883), kontraktsprost, kyrkoherde i Morlanda 48
Heüman, Elis Daniel (1859–1908), kyrkoherde i Adolf Fredrik, Stockholm 222, 223, 309, 335
Hidal, Sten (f. 1946), docent i exegetik i Lund 61, 105, 106
Hildebrand, Bengt 42
Hildebrand, Hans (1842–1913), riksantikvarie 52
Hippolytos av Rom (d. c. 235), präst och martyr 292
Hirsch, Emanuel 27, 28, 32
Hjelt, Edvard 61
Hjort, Fredrik (1868–1941), organist i Vasa, Göteborg 264, 266, 267
Hoffmann [von Fallersleben], August Heinrich, (1798–1874), professor i germanistik i Breslau, därefter slottsbibliotekarie på Corvey, skald 164
Hofmann, Fritz 74, 83
von Hofmann, Johann Christian Konrad (1810–1877) professor i exegetik i Rostock och Erlangen 24, 26, 29, 30, 32, 42, 53, 66, 83, 114, 119, 121,
Hohberg, Rosemarie 22
Hohlwein, Hans 28
Holm, Torsten Ax:son (f. 1910), prost, kyrkoherde i Torshälla 46, 65, 174, 175, 181
Holmbergsson, Johan (1804–1835), svensk konstnär 347
Holmgren, John 40
Holmström, Olof (1854–1921), utn. domprost i Strängnäs, professor i praktisk teologi i Lund 98
Holte, Ragnar 46, 125, 127
Holtz, Gottfried 36
Hommel, Friedrich (1813–1892), förvaltningsjurist i Ansbach, bönboksutgivare 242
Hopf, Friedrich Wilhelm 34, 35
Hulthén, Tore 132
Hultkrantz, Claes Adolf (1823–1877), professor i dogmatik och moralteologi i Uppsala 55
Hünnerbein, Kurt 29, 30, 83, 84 117, 145
Hunnius, Aegidius (1550–1603), professor i teologi i Wittenberg 181
Hägg, Axel Herman (1835–1921), arkitekt, konstnär 328, 329
Hägg, Gustaf (1867–1925), professor i orgelspel, organist i Klara, Stockholm 247
Hägglund, Bengt 23, 83, 84, 86, 94, 160

- Hägglund, Johan Henrik (1833–1884), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Västra Karup 63
- Händel, Georg Friedrich (1685–1759), tysk-engelsk hovmusiker, tonsättare 267
- Härdelin, Alf (f. 1927), docent i praktisk teologi i Uppsala 15, 16, 27, 92, 94, 101, 139, 148, 338, 343
- Höfling, Johann Wilhelm Friedrich (1802–1853), professor i praktisk teologi i Erlangen, överkonsistorialråd i München 23, 24, 26, 27–29, 32, 42, 77, 78, 89, 90, 92, 93, 99–101, 103, 111–113, 128, 131, 137–139, 148, 149, 153, 154, 159, 160, 162, 177, 178, 187, 196, 201–203, 253, 254, 289, 291, 292, 307, 316, 317, 318, 352
- Hörmander, Oscar 106
- Ihmels, Ludwig (1858–1933), professor i systematisk teologi i Erlangen, senare landsbiskop i Sachsen 24
- Innocentius III (1160–1216), påve 219–222, 224
- Jahn, Ernst 83, 164
- Jannasch, Wilhelm 323
- Janson, Robert 348
- Jarlert, Anders (f. 1952), forskningsassistent i kyrkohistoria i Lund 48, 63, 75, 212, 215, 222, 309
- Jelke, Robert 23, 24, 121
- Jensen, Gustav 103
- Joest, Wilfried 114, 121
- Johannessen, Astrid Schjetlein 323
- Johannisson, Karin 72
- Johansson, Karl Herbert 221
- Johansson, Martin (1837–1908), biskop i Härnösand 23, 32, 49, 53, 56, 62, 63
- Jonsson, Kjell 61
- Jordahn, Bruno 147, 149
- Jordan, Hermann 107
- Jungmann, Josef Andreas 92, 127, 278, 344
- Kaiser, Karl Richard 22
- Kant, Immanuel (1724–1804), professor i logik och metafysik i Königsberg 71, 76, 220, 246, 268, 331
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (f. 1932), professor i teologins historia i Saarbrücken 20–30, 32, 34, 35, 72, 121
- Karlman, Nils 60
- Karlsson, Karl Edvard 222
- Karpp, Heinrich 20
- Kasper, Walter 27
- Kaulbach, Friedrich 73
- Kehnscherper, Günther 36, 39, 76
- Keijser, Ernst Jakob (1846–1905), domprost i Strängnäs, därefter biskop i Skara 63, 64, 244, 258
- Keller-Hüschemenger, Max 24, 108, 120,
- Kellner, K.A. Heinrich 207
- Kerfstedt, Johannes 49
- Kern, Walter 72, 91
- Kieffer, René 74
- Kilström, Bengt Ingmar (f. 1922), lektor i Strängnäs, därefter t.f. professor i praktisk teologi i Åbo 46, 209, 219, 243
- Kircher, Erwin 164, 168
- Kittel, Friedrich 22
- Kiunke, Martin 22, 26, 32
- Kjellin, Maja 332
- Kjöllerström, Sven (1901–1981), professor i praktisk teologi i Lund 40, 42, 44, 255, 355
- Klaus, Bernhard 23, 28, 31, 32
- Klein, Adolf 72, 320
- Kliefoth, Theodor (1810–1895), överkonsistorialrådspresident i Schwerin 29, 36–39, 42, 43, 55, 73, 75, 77–81, 86, 89, 90, 111, 115, 116, 123, 127–131, 139, 141, 142, 171, 178, 181, 194, 203, 205, 207, 214, 227, 242, 274, 285, 293, 294, 321,
- Klingstedt, Mårten Erik (1843–1917), kyrkoherde i Haga, Göteborg 221, 222, 224
- Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724–1803), tysk skald 169
- Klän, Walter 22
- Knittermeyer, Hinrich 72
- Knös, Anders Erik (1801–1862), professor i exegetik och domprost i Uppsala 41, 45
- Kolde, Theodor 23, 26
- Kolmodin, Adolf (1855–1928), professor i exegetik i Uppsala 106
- Kramer, Wolfgang 20
- Kraus, Martin 94, 326
- Krause, Gerhard 143
- Kraussold, Lorentz (1803–1881), konsistorialråd i Bayreuth, hymnolog 141, 165, 168, 241
- Kressel, Hans (1898–1985), Dr. Phil., kyrkoherde i S:t Johannis, Nürnberg 23, 28–35, 141, 142, 178, 181, 209, 214, 220, 242, 261, 278, 284, 300, 302, 305, 321, 327, 334
- Krieger, Anneliese 20

- Krigholm, Anders (1793–1868), komminister i Åker och Länna 45
- Kristiansson, Sven 47, 48
- Kristofersson, Sture 142
- Kronberg, Julius (1850–1921), professor vid konstakademien, konstnär 335, 336
- Kronblad, Samuel Johan (1830–1891), kontraktsprost, kyrkoherde i Virestad 89
- Krummacher, Hans-Henrik 143, 144
- Kühn, Ulrich 125, 129
- Kullman, Johan Peter (1795–1869), kontraktsprost, kyrkoherde i Södertälje 347
- Kählbrandt, Emil 106
- Källstad, Thorvald 147
- Köhler, Walther 124, 126, 127
- König, Johann Ludwig (1800–1865), kyrkoherde i Wolkwitz bei Demmin 292
- Köpf, Ulrich 24
- Lagerlöf, Erland 321
- Landquist, John 61
- Langborg, Gustaf (1839–1924), kyrkoherde i Blacksta 244, 246, 310
- Langen, August 143
- Langlet, Emil Viktor (1824–1898), svensk arkitekt 323, 324
- Langlet, Mathilda, se Söderén
- von Langsdorff, Wilhelm 24, 25
- Lansemann, Robert 211
- L'Arronge, Gerhardt 323
- Larsson, Anders Petter 250
- di Lasso, Orlando (1532–1594), hovkapellmästare i München, tonsättare 262
- Laugier, Marc-Antoine (1713–1769), fransk skriftställare och konstteoretiker 328
- Laurentius Petri (1499–1573), ärkebiskop i Uppsala 133, 134, 210, 211, 243, 296, 297
- Leffler, Johan Albrekt (1801–1870), bankir, stadsmäklare i Göteborg; U.L. Ullmans morbror 49
- Lemke, Otto Vilhelm 66
- Lengeling, Emil Joseph 103
- Lénström, Carl Julius (1811–1893), teol. och fil. dr, prost, kyrkoherde i Västerlövsta 33
- Leufvén, Edvard 142, 235, 236, 274
- Levin, Herman 84
- Lewenhaupt, Carl Axel (1853–1936), greve, kammarherre 49, 64
- Lewenhaupt, Carl Gustaf (1825–1863), greve, fideikommissarie till Geddeholm, 1rsta sn 49
- Lewenhaupt, Charlotte, se von Essen
- Lewenhaupt, Elin, se Wennerberg
- Lewenhaupt, Erik (1849–1928), greve, fideikommissarie till Geddeholm 49
- Lewenhaupt, Gustaf (1791–1873), greve, godsägare på Carlslund, Västerås, psalmförfattare 49
- Lieberg, Hellmut 80
- Liedgren, Emil 27, 40, 46, 72, 222
- Liedman, Sven-Eric 71
- Lilienberg, Gustaf Robert 324
- Liljegren, Mårten 332
- Lilliehöök af Gälared och Kolbäck, Sophie, g. Wahlfisk, (1864–1911) 63
- Lilljekvist, Fredrik (1863–1932), byggnadsråd, slottsarkitekt 313, 314, 331
- Lindahl, Göran 324, 330, 331
- Lindberg, Gustaf (1883–1938), docent i praktisk teologi i Uppsala 209, 212, 214, 215, 231
- Lindblad, Carl Severin (1867–1939), kyrkoherde i Ljungby och Alfshög 48, 53, 61, 222
- Linder, Carl Wilhelm 274
- Lindeskog, Gösta 295
- Lindhagen, Lars 243
- Lindhardt, Poul Georg 22
- Lindquist, David (1905–1973), biskop i Växjö 144, 174, 221
- Lindquist, Gunnar 323
- Lindroth, Hjalmar 89, 95, 97
- Lindström, Nils Johan Olof Herman (1842–1916), biskop i Växjö 64, 236
- Link, Christoph (f. 1933), professor i statsvetenskap i Göttingen 36, 39, 71, 72, 87, 89, 96, 97, 99
- Lisco, Friedrich Gustaf 207
- Livijn, Claś (1781–1844), generaldirektör i fängelseöverstyrelsen, författare 327
- Lizell, Gustaf 46
- Ljungberg, Per Adolf 261
- Ljungberger, Erik 246
- Ljunggren, Gustaf 165
- Ljungqvist, Erik Gustaf (1860–1932), kontraktsprost, kyrkoherde i Ockelbo 188
- von Loewenisch, Walther 23
- Lomnäs, Erling 266
- de Lubac, Henri 338
- Lundblad, Gustaf Teodor (1851–1931), kontraktsprost, kyrkoherde i Fredsberg 212, 222, 260

- Lundblad, Per-Olof 212, 213
 Lundgren, Anders 72
 Lundgren, Fredrik 49
 Lundqvist, Karl Axel 106
 Lundström, Herman (1858–1917), professor i kyrkohistoria och domprost i Uppsala 45, 268
 Lundström, Gösta 325
 Lundwall, Sten 326, 327
 Luthardt, Christian Ernst (1823–1902), professor i systematisk teologi och exegetik i Leipzig 60, 171
 Luther, Martin (1483–1546), professor i teologi i Wittenberg, kyrkoreformator 21, 30, 34, 64, 77, 85, 89, 116, 128, 129, 133, 135, 136, 149, 166, 212, 241, 276, 308, 341
 Lützel, Heinrich 320
 Lyth, Christina, se Gahne
 Löhe, Wilhelm (1808–1872), kyrkoherde i Neuendettelsau, Bayern 22, 31–35, 54, 80, 82, 88, 89, 91, 99, 134, 137, 141, 142, 177, 178, 181, 205, 206–208, 211, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 241, 242, 278, 293, 308, 313, 321, 323, 334
 Lönegren, Ernst (1862–1937), biskop i Härnösand 268
 Lönnbeck, Waldemar (1854–1914), finlandssvensk publicist 106
 Lönnroth, Louise 336
 Lönroth, Carl (1866–1941), kontraktsprost, kyrkoherde i Nikolai, Örebro 46, 52, 68, 125
 Lönroth, Carl August (1831–1901), prost, kyrkoherde i Tyresö 63
 Lövestam, Evald 84
 Lövgren, Nils (1852–1920), biskop i Västerås 309
 Mai, Hartmut 85, 135, 136, 322
 von Malmberg, Boo 335, 347
 Malmström, Bernhard Elis (1816–1865), professor i estetik i Uppsala, skald 325, 326
 Malmström, Krister 324
 Mankell, Abraham (1802–1868), organist i Klara, Stockholm 260
 Mannström, Oscar 335
 Maran, Gottfried 24
 Marheinecke, Philipp 292
 Martimort, Aimé-George 16
 Martling, Carl Henrik 173, 174, 261, 291, 295
 Maurer, Wilhelm 27, 72, 73, 91
 Mazer, Theodor 49, 50, 175, 182, 273
 Mehlhausen, Joachim 20
 Meisner, Balthasar (1587–1626), professor i dogmatik i Wittenberg 94
 Melancthon, Philipp (1497–1560), professor i grekiska och teologi i Wittenberg 134
 Merz, Georg 22, 29, 32
 Metzger, Marcel 292
 Meurer, Moritz (1806–1877), kyrkoherde i Callenberg, Sachsen 220–223, 336
 Meuss, Edvard 261
 Michel, Otto 144
 Mildenerger, Friedrich 24
 Moberg, Carl Allan (1896–1978), professor i musikforskning i Uppsala 170, 217, 218, 246, 249, 260–262, 265, 267
 Mohaupt, Lutz 24–26, 75, 120
 Mohr, Rudolf 144
 Morén, John (1854–1932), kantor i Hedvig Eleonora, Stockholm 218, 229–231, 243, 246–249, 252, 264–267, 272, 307
 Moser, Hugo (f. 1909), professor i tysk filologi i Bonn 164
 zur Mühlen, Karl-Heinz 85
 Müller, August Friedrich 60, 76, 96
 Müller, Christian (1825–1892), kyrkoherde i Fürstenau, Hessen 242
 Müller, E.F. Karl 116
 Müller, Gerhard 32, 88
 Mumm, Reinhold 188
 Münchmeyer, August Friedrich Otto (1807–1882), superintendent i Buer/Hannover 100
 Murray, Robert 212
 Musculus, Wolfgang (1497–1563), professor i teologi i Bern 94
 Myrberg, Otto Fredrik (1824–1899), professor i exegetik och kyrkoherde i Helga Trefaldighet, Uppsala 188
 Mårtelius Johan 324
 Möhler, Johann Adam (1796–1835), professor i kyrkohistoria i Tübingen, därefter i München 27, 292
 von Möller, Adolf Peter (1855–1932), godsägare på Skottorp, Getinge sn, riksdagsman 343
 Möller, Carl Olof 84
 Möller, Johan 84, 144, 274
 Nagel, Gottfried 22
 Napoleon (1769–1821), fransk kejsare 214
 Nebe, August 206, 207, 209
 Nelson, Gösta 48
 Neth, Josef 207
 Neuner, Josef 127, 128

- Neuser, Wilhelm 124–126, 133
 Nevéus, Torgny 54
 Newman, Ernst 43, 50
 Newman, John Henry (1801–1890), engelsk kardinal 156
 Niebergall, Alfred 184
 Niesel, Wilhelm 123, 125
 Nilehn, Lars H. 60
 Nilsson, Holger 235
 Nitzsch, Carl Immanuel (1787–1868), professor i systematisk och praktisk teologi i Berlin 28, 29, 31
 Nodermann, Preben 170
 Norbeck, Anders Eric (1805–1870), lektor i Växjö 132
 Norberg, Otto (1864–1947), domprost i Strängnäs 65, 310
 Norborg, Lars 240, 274
 Nordenson, Johan (1843–1904), kontraktsprost, kyrkoherde i Karlskoga 193
 Nordin, Svante 52
 Nordstrandh, Ove 144
 Norén, Richard (1847–1922), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Torstuna, tonsättare 217, 243–245, 247–249
 Norlén, Henrica, se Ulff
 Norlén, Wilhelm (1826–1896), seminarie- rektor i Uppsala 49
 Norrby, Carl (1831–1918), professor i praktisk teologi i Uppsala 257
 Nyberg, Harry 98, 323
 Nyblom, Carl Rupert (1832–1907), professor i estetik, litteratur- och konsthistoria i Uppsala 325
 Nylander, Karl Uno (1852–1901), domprost i Strängnäs 310
 Nyman, Helge (f. 1910), professor i praktisk teologi i Åbo 16, 170, 174, 180, 284
 Nyström, Per Axel (1793–1868), svensk hovarkitekt 326, 327
- Oettinger, Friedrich Christoph (1702–1782), prelat i Murrhardt, Württemberg 66, 161, 165, 342
 von Oettingen, Alexander 29
 Olaus Petri (1493–1552), pastor primarius i Stockholm 232, 233, 309
 Olbers, Carl (1819–1892), professor i kyrkohistoria och symbolik samt domprost i Lund 115
 Olén, Benkt 46, 312, 320, 321, 323, 330, 331
 Olsson, Birger 298
 Olsson, Bror 52, 144
 Olson, Ernst William 62
- Olsson, Olof (1841–1900), professor och president vid Augustana College och teologiska seminarium, Rock Island 62
 Olsson, Thomas 325
 Oscar II (1829–1907), svensk kung 24, 214, 217, 243, 255, 266, 296, 347
- Pachelbel, Johann (1653–1706), organist i S:t Sebaldus, Nürnberg, tonsättare 267
 da Palestrina, Giovanni Perluigi (d. 1594), kapellmästare i S. Pietro, Rom, tonsättare 244, 262
 Palm, Herman (1863–1942), kyrkoherde i Sänga, tonsättare 246–248, 266
 Parker, Theodore (1810–1860), pastor i kongregationalistförsamlingen i Boston, unitarier 60
 Pergolesi, Giovanni Battista (1710–1736), hovkapellmästare i Neapel, tonsättare 262
 Personne, John (1849–1926), biskop i Linköping 193
 Peters, Albrecht 133,
 Peters, Knut (1894–1951), teol. lic., kyrkoherde i Söndrum 246, 249
 Peterson, Adrian Crispin (1835–1912), arkitekt i Göteborg 331, 332
 Petersson, Kjell 44, 83, 103, 126, 285
 Pfannenstill, Magnus (1858–1940), professor i systematisk teologi och domprost i Lund 230, 231, 296
 Philippi, Ferdinand 29
 Philippi, Friedrich Adolph (1809–1882), professor i dogmatik i Dorpat, därefter i Rostock 29
 Piepmeier, Rainer 161
 von Pieverling, Friederike (Frieda), g. Ullman (1843–1905); U.L. Ullmans hustru 18, 52, 59, 62, 63, 175, 258, 320, 328, 329, 331, 336
 von Pieverling, Ludwig (1793–1879), domstolsjurist i Erlangen; U.L. Ullmans svärfar 59
 von Pieverling, Wilhelmine (Mina), g. Ulff (1841–1890); U.L. Ullmans svägerska 59
 Pius V (1504–1572), påve 219, 224
 Pius IX (1792–1878), påve 219
 Pleijel, Hilding 40, 42, 144, 250, 347
 Plith, Sigvard 174
 Plitt, Gustav Leopold 116
 Plock, Heinrich 325
 Pontoppidan, Eric (1698–1764), biskop i Bergen 149
 Poscharsky, Peter 323

- de la Potterie, Ignace 338
- Prætorius, Michael (c. 1572–1621), hovkapellmästare i Wolfenbüttel, tonsättare 262
- Pratzner, Ferdinand 127
- Prenter, Regin (f. 1907), professor i dogmatik i Århus, därefter kyrkoherde i Branderup, Danmark 127, 129, 155
- Preuss, Hans 322, 323
- Probst, Ferdinand (1816–1899), professor i pastoralteologi och domprost i Breslau 295
- Prudentius, Aurelius Clemens (348–e. 405), spansk statstjänsteman, dikta-re 166
- Puranen, Britt-Inger 343
- Pöhlmann, Hans 28
- Quensel, Oscar (1845–1915), professor i praktisk teologi, därefter i pastoralteologi i Uppsala 144, 261, 274, 294, 296, 297, 308, 347, 349
- Quere, Ralph Walter 133
- Quist, Axel (1862–1938), kontraktsprost, kyrkoherde i Ösmo 46, 68
- Raab, Inge (1846–1870), friherre, fil. stud. i Uppsala 49
- von Rad, Gerhard (1901–1971), professor i exegetik i Heidelberg 24
- Radler, Aleksander 80
- Ranke, Ernst 209
- Rappe, Axel 321
- Ratschow, Carl Heinz 20
- Ratzinger, Joseph 130
- Redelius, Ragnar 46, 52, 63, 125
- Rengmyr, Birgitta 189
- Ribbing, Sigurd (1816–1899), professor i logik och metafysik i Uppsala 52
- Richardsson, Gunnar 60
- Rietschel, Georg 37, 97, 143, 210, 214
- Ringmar, Richard (1881–1935), kontraktsprost, kyrkoherde i Torshälla 66
- Ritschl, Albrecht (1822–1889), professor i systematisk teologi i Göttingen 99
- Rodén, Nils 40, 41
- Rodhe, Edvard Herman (1845–1932), biskop i Göteborg 48, 63, 66
- Rodhe, Edvard Magnus (1878–1954), biskop i Lund 41, 45, 46, 58, 60, 61, 72, 180, 183, 184, 188, 192, 217, 236, 237, 273, 274, 284–286, 312, 313, 347
- Rodhe, Sven Edvard 52
- Roebbing, Hilmar 164
- Roepke, Claus-Jürgen 23, 32
- Roos, Heinrich 127, 128
- Roos, Magnus Friedrich (1727–1803), prelat i Anhausen, Württemberg, uppbyggelseförfattare 48,
- Rosenberg, Sven-Åke (f. 1909), teol. dr, komminister i Klippan 32, 220–223
- Rosenius, Martin Gabriel (1825–1901), professor i exegetik i Lund 128, 131
- Rosenmüller, Johann Georg 142
- Rudelbach, Andreas Gottlob (1792–1868), kyrkoherde i S:t Mikkel, Slagelse, Danmark 22, 51, 168, 169
- Rudin, Waldemar (1833–1921), professor i exegetik i Uppsala 49, 215, 232, 238, 243, 256–260, 278
- Rudin, Daniel (1864–1945), kyrkoherde i Stigsjö 243
- Rundgren, Claes Herman (1819–1906), biskop i Karlstad 261, 294, 295, 350
- Rundqvist, Arne 175
- Rydeman, Åke 347
- Rydholm, Peter Magnus 61
- Rüttgart, Jan Olaf 98
- Römer, Alfred 24
- Rönnegård, Sam 234
- Sailer, Johann Michael (1751–1832), biskop i Regensburg 95
- Samson, Holger 80
- Sandberg, Oscar (1870–1926), klockare och organist i Oscar, Stockholm 266
- Sandewall, Allan 40
- Sasse, Hermann 123, 127
- Saxon, Johan Lindström 175
- Schaarschmidt, Peter 91
- Schanze, Helmut 326
- Schanze, Wolfgang 299
- Schartau, Henric (1757–1825), kontraktsprost, domkyrkokomminister i Lund 132, 347
- von Schéele, Knut Henning Gezelius (1838–1920), biskop i Visby 61, 63, 212
- Scheffer, Henrika 64
- Scheibel, Johann Gottfried (1783–1843), professor i kyrko- och dogmhistoria och ärkediakon i S:ta Elisabeth, Breslau, sist utan tjänst i Nürnberg 21, 22, 26, 32
- Scheler, Helmut 24
- von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854), professor i filosofi i Erlangen, därefter i Berlin 26, 27, 72, 83, 91, 94, 95, 164, 326
- Schneiter, Rudolf 26, 72, 91
- Schindler, Alfred 85
- Schlawe, Fritz 164

- von Schlegel, Friedrich (1772–1829), hovsekreterare i Wien, litteraturhistoriker 94, 325–328
- Schleiermacher, Friedrich (1768–1834), professor i teologi i Berlin 29, 36, 78, 80, 97, 99, 139, 143, 145, 148, 206, 263
- Schmaltz, Karl 36
- Schmemmann, Alexander 16
- Schmid, Heinrich (1811–1885), professor i kyrkohistoria och systematisk teologi i Erlangen 30, 42,
- Schmid, Franz 53
- Schmidt Clausng, Fritz 125, 324
- Schmidt, Martin 21, 22, 27,
- Schneiter, Rudolf 26, 72, 91
- Schnell, Ivar 314, 321
- Schoeberlein, Ludwig (1813–1881), professor i systematisk och praktisk teologi i Göttingen 59, 88, 91, 111, 137, 138, 141, 142, 154, 170, 177, 202, 241, 261–264, 293, 317
- Schrems, Theobald 295
- Schrott, Balthasar 27
- von Schubert, Friedrich Wilhelm (1788–1856), professor i teologi i Greifswald 221, 313
- Schulze, Claus-Dieter 27
- Schütz, Heinrich (1585–1672), hovkapellmästare i Dresden, tonsättare 267
- Schwartz, Eduard 292
- Schöne, Jobst 133
- Sedulius, Cælius (400-t.), presbyter, italiensk diktare 166
- Seeberg, Reinhold (1859–1935), professor i systematisk teologi i Erlangen, senare i Berlin 24, 80, 97, 98, 161
- Segelberg, Eric 292
- Segerstedt, Torgny T. 55, 62, 325
- Seitz, Manfred 29, 31
- Semper, Gottfried (1803–1879), professor vid Polytechnicum i Zürich, arkitekt 322, 323
- Serenius, Jacob (1700–1776), biskop i Strängnäs 312
- Seymer, William 266
- Siegfried, Theodor 323
- Sihvonen, Matti 32
- Siljeström, Per Adam (1815–1892), rektor vid Nya elementarskolan i Stockholm, folkskoleinspektör 60
- af Sillén, Axel Julius (1854–1924), docent, lektor i Strängnäs 64
- Simon, Matthias 22–24, 32, 350
- Simonis, Walther 96, 100
- Simson, August (1815–1900), kapellpredikant på Kåringön 347
- Sintenis, Christian Friedrich 143
- Sjögren, Per-Olof 64
- Sjöholm, Lars Albert (1841–1931), fil. jubeldr, kontraktsprost, kyrkoherde i Eskilstuna 63, 64, 347
- Sjöstedt, Felix (1804–1860), teol. dr, prost, kyrkoherde i Skänninge 20
- Skarstedt, Carl Wilhelm (1815–1908), professor i praktisk teologi, därefter i exegetik i Lund 212, 213, 215, 237
- Skottsberg, Carl 46
- Sommerlath, Ernst 89, 90
- Spazier, Karl 142
- Spener, Philipp Jacob (1635–1705), prost i S:t Nicolai, Berlin, uppbyggelseförfattare 98
- Spitta, Friedrich 323
- Staats, Reinhard 121
- Stade, Frans 46, 66
- Stade, Maria, se Ullman
- Stadener, Sam. (1872–1937), biskop i Strängnäs, därefter i Växjö 66, 67
- Stahl, Friedrich Julius (1802–1861), professor i juridik i Erlangen, därefter i Berlin 26, 42, 73, 76, 79–81, 88, 89, 96, 99, 259
- Stammler, Gerhard 160
- Staudenmaier, Franz Anton (1800–1856), professor i dogmatik i Freiburg/Breisgau 27, 324, 325
- Steege, Heinrich 50
- Stein, Wolfgang 79, 89, 90
- Stenberg, Ragnar 266
- Stengård, Elisabeth (f. 1944), fil.dr, konsthistoriker 335, 336
- Stenzel, Alois 286
- Sterner, Maj 46, 52
- Stokmann, Giesbert (1858–1926), reformert präst, lärare vid Missionshaus i Barmen 66
- Stoll, Heinrich 36, 37, 88, 89
- Stolle, Volker 22
- Stolt, Bengt (f. 1923), docent i matematik i Stockholm, liturgihistoriker 67, 219–221, 224, 314, 347, 350
- Strahl, Ivar 75
- Strauss, David Friedrich (1808–1874), skriftställare 206
- Strauss, Friedrich (1817–1888), professor i praktisk teologi i Berlin 206, 207, 209
- Strobach, Hermann 164
- Sturm, Paul 21, 50

- von Stählin, Adolf 25
 Stöcker, Adolf (1835–1909), ledare för
 Berliner Stadtmission 188
 Sulze, Emil (1832–1914), teol. och fil. dr,
 kyrkoherde i Dresden-Neustadt 320,
 322, 323
 Sundberg, Anton Niklas (1818–1900), är-
 kebiskop i Uppsala 19, 42, 64, 217, 256,
 257, 259, 281, 314, 315, 330, 353
 Sundelin, Karl 45
 Sundén, Johan Magnus (1830–1926), pro-
 fessor i klassiska språk i Uppsala 60
 Svenson, Sven G. 217
 Svensson, Axel B. (1879–1967), predikant i
 Bibeltrogna vänner 106
 Swedberg, Jesper (1653–1735), biskop i
 Skara 210
 Svård, Björn 174, 175, 341
 Söderberg, Ernst Natanael 63
 Söderblom, Nathan (1866–1931), ärkebis-
 kop i Uppsala 64–68, 99, 196–198, 248,
 251, 258, 268
 Söderén, Mathilda, g. Langlet (1832–1904)
 323
 Södergren, Viktor 61
 Söderström, Hugo 62
 Sörensen, Anna 60

 Tegnér, Elof 42
 Ternström, Johan (1803–1882), teol. dr,
 kyrkoherde i Fjälkestad, skriftställa-
 re 33
 Thanner, Ignaz 71
 Themptander, Oscar Robert (1844–1897),
 statsminister, därefter landshövding i
 Stockholm 330
 Thibaut, Anton Friedrich Justus (1772–
 1840), professor i romersk rätt i Heidel-
 berg, körledare, musikteoretiker 262
 Thiele, Heinrich 240
 Tholuck, August, (1799–1877), professor i
 teologi i Halle 24
 Thomæus, Ragnar 231
 Thomander, Johan Henrik (1798–1856),
 biskop i Lund 59
 Thomasius, Gottfried (1802–1875), profes-
 sor i dogmatik i Erlangen 22, 24–26,
 30, 42, 76, 83, 92, 107, 108, 117, 136,
 145, 153, 155, 176
 Thunberg, Lars 74
 Tiesmeyer, Ludwig 22
 Tigerschiöld, Hugo (1860–1938), kansliråd
 i ecklesiastikdepartementet 248
 Tingstadius, Johan Adam (1748–1827),
 biskop i Strängnäs 227, 235, 271
 Tingsten, Herbert 72
 Titze, Hans 27, 91, 94
 Tollin, Dag 193
 Torén, Carl Axel (1813–1904), professor i
 pastoralteologi och domprost i Uppsa-
 la 55, 57, 58, 149
 Torrance, Thomas F. 125
 Torstendahl, Rolf 72
 Tottie, Henry William (1856–1913), biskop
 i Kalmar 181, 216, 217
 Track, Joachim 108, 121
 Trapp, Waldemar 204
 Troili, Anna 222
 Tröger, Bernhard 88
 Tuulse, Armin 323

 Ulff, Wilhelmine, se von Pieverling
 Ulff, Herman Wilhelm (1830–1882), teol.
 dr, docent, kontraktsprost, kyrkoherde i
 Stora Skedvi; U.L. Ullmans sväger 48–
 54, 59, 167, 175, 261, 264, 305, 310
 Ulff, Henrica, g. Norlén (1826–1911); U.L.
 Ullmans svägerska 49
 Ullman, Amanda, g. Fehrman (1852–
 1920); U.L. Ullmans kusin 336
 Ullman, Friederike, se von Pieverling
 Ullman, Joan 47
 Ullman, Johannes (1877–1967), konstnär;
 U.L. Ullmans son 330, 335
 Ullman, Magdalena, se Hegardt
 Ullman, Magnus (1798–1842), prost, kyr-
 koherde i Uddevalla; U.L. Ullmans
 far 47
 Ullman, Maria, g. Stade 46
 Ullman, Sven 46
 Ullmann, Carl (1796–1865), professor i
 teologi i Heidelberg 29
 Ullmann, Carl (1793–1871), professor i
 praktisk teologi i Dorpat 29
 Usteri, Johann Martin 123–125

 Wackernagel, Philipp (1800–1877), rektor
 för realskolan i Elberfeld, Württemberg,
 hymnolog, författare 169
 Wadensjö, Bengt 174
 Waetzoldt, Wilhelm 326
 Vagaggini, Cipriano 14, 16
 Wagenmann, Julius 261
 Wagner, Wilhelm 27, 74
 Wahlfisk, Johan (1842–1921), teol. dr, kon-
 traktsprost, kyrkoherde i Kil 63, 183
 Wahlfisk, Sophie, se Lilliehöök
 Vajta, Vilmos 142
 Walan, Bror 87
 Waldén, Bertil 175

- Waldenström, Paul Peter (1838–1917), teol. och fil. dr, lektor i Gävle 49, 50, 52
- Wallgren, Erik (f. 1905), teol. dr, kontraktsprost, kyrkoherde i Arboga 41–43, 72, 73, 103
- Vallin, Johan (1847–1920), pastor i Kungl. Hovförsamlingen, därefter kyrkoherde i Tullstorp 344
- Wallin, Johan Olof (1779–1839), ärkebiskop i Uppsala 169
- Vallinder Gustav 250
- Wallis, Curt (1845–1922), professor i anatomi vid Karolinska institutet, riksdagsman 343
- Walther, Carl Ferdinand Wilhelm 98
- Wapler, Paul 26
- Wawrinsky, Ernst (1848–1924), försäkringsdirektör, riksdagsman, nykterhetsivrare 343
- Weber, Friedrich Karl Edmund 24
- Wehner, Richard 127
- Weigelt, Horst 22
- Welte, Bernhard 27
- Weltzer, Carl 22
- Weman, Henry 261
- Wennerberg, Elin, g. Lewenhaupt (1858–1944) 64
- Wennerberg, Gunnar (1817–1901), ecklesiastikminister, därefter landshövding i Växjö, tonsättare 64, 217, 265
- Wensjoe, Thure (1801–1865), teol. dr, kyrkoherde i Klara, Stockholm 41
- Westling, Gustaf 142
- Westman, Karl Gustaf (1876–1944), professor i rätthistoria i Uppsala, ecklesiastikminister, sist justitieminister 195
- Wetterberg, Gunnar 48
- Wichern, Johann Hinrich (1808–1881), överkonsistorialråd i Berlin, diakonile-dare 188
- Widén, Jonas (1824–1895), teol. dr, kontraktsprost, lektor i Härnösand och kyrkoherde i Häggdånger 89
- Vielhauser, Philipp 97
- Willers, Uno 267
- Vilmar, August Friedrich Christian (1800–1868), professor i teologi i Marburg 73, 75, 81, 88, 96, 187
- Winckelmann, Johann Joachim (1717–1768), tysk konsthistoriker kommissarie för Roms fornminnen, skriptor vid Vatkanbiblioteket 164
- Winter, Vitus Anton (1754–1814), professor i liturgik och kyrkoherde i S:t Jodok, Landshut 113
- Wintzer, Friedrich 21
- Wiora, Walter 164
- af Wirsén, Carl David (1842–1912), fil. dr, Svenska Akademiens ständige sekreterare, författare 57
- von Vischer, Friedrich Theodor (1807–1887), professor i estetik och litteraturhistoria i Tübingen 164, 165
- Wittenberg, Martin 32, 35
- Wittram, Heinrich 29, 32, 84, 89, 96, 97, 99, 130
- Wolff, Hans Martin 20
- Wolff, Otto 29, 30
- Voss, Theodor 284
- Wrede, Gösta 43, 52, 73
- Wulff, Fredrik Amadeus (1845–1930), professor i nyuropeisk lingvistik i Lund 169, 310
- von Zahn-Harnack, Agnes 29
- Zeltner, Hermann 26, 83, 94
- Zetterquist, Martin 347
- Zetterstedt, Wilhelm 63
- Zettervall, Helgo (1831–1907), överintendent, arkitekt 224, 313, 320, 322–324, 330, 331
- von Zezschwitz, Carl Adolf Gerhard (1825–1886), professor i praktisk teologi i Erlangen 28, 29, 37, 53, 59, 110, 142, 150, 153, 177, 186, 187, 227, 242, 263, 278, 342
- Zinn, Elisabeth 161
- Zwingli, Huldryk (1484–1531), schweizisk reformator och politiker 77, 123, 124, 126, 127
- Åberg, Bengt 256, 273
- Åberg, Jan Håkan 218
- Åkerblom, Sigfrid 61
- Åman, Anders 330
- Åmark, Mats (1882–1973), teol. dr, domkyrkosysselman i Strängnäs, därefter i Uppsala 224, 339
- Ölander, Sverker 42, 43, 103, 259
- Österström, Alf 332

BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE

Kyrkovetenskapliga studier

Utgivare: Lars Eckerdal, Lund, och Jan Arvid Hellström, Uppsala

- 1 *Carl-Gustaf Andrén*, Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid (1957)
- 2 *Ulf Björkman*, Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition (1957)
- 3 *Torvald Ribbner*, De svenska traktatsällskapen 1808–1856. Verksamhet och litteratur (1957)
- 4 *Sven Helander*, Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder (1957)
- 5 *Sven Lindegård*, Consistorium regni och frågan om kyrklig överstyrelse. En studie i den svenska kyrkoförfattningens teori och praxis 1571–1686 (1957)
- 6 *Sven Kjällerström*, Guds och Sveriges lag under reformationstiden. En kyrkorättslig studie (1957)
- 7 *Jacob Jacobsson*, Mässans budskap. En studie i de fasta sångpartierna i den svenska mässan under reformationstiden (1958)
- 8 *Bengt Ingmar Kilström*, Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden (1958)
- 9 *Carl Henrik Martling*, Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft (1958)
- 10 *Allan Arvastson*, Svensk psalm under 1900-talet. Studier beträffande psalmboksfrågan i Sverige från sekelskiftet fram till 1937 (1959)
- 11 *Göran Inger*, Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden (1961)
- 12 *Sven Gustafsson*, Nyeangelismens kyrkokritik (1962)
- 13 *Olaus Brännström*, Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet (1962)
- 14 *Nils Staf*, Pietistisk kyrkokritik. En kyrkorättslig undersökning (1962)
- 15 *Carl-Gustaf Andrén*, De septem sacramentis. En sakramentsutläggning från Vadstena kloster ca 1400 (1963)
- 16 *Per-Olov Åhrén*, Riksdagen, kyrkomötet och kyrkans beaktelse i svensk kyrkorättslig tradition (1964)
- 17 *Bengt Enström*, Kyrkan och eldbegängelserörelsen i Sverige 1882–1962 (1964)
- 18 *Hilding Johansson*, Ritus cisterciensis. Studier i de svenska cisterciensklostrens liturgi (1964)
- 19 *Sven Kjällerström*, Kräkla och mitra. En undersökning om biskopsvigningar i Sverige under reformationstidevarvet (1965)
- 20 *Bjarne Hareide*, Konfirmasjonen i reformasjonstiden. En undersökelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520–1585 (1966)
- 21 *Ingemar Furberg*, Das Pater noster in der Messe (1968)
- 22 *Gustaf Ivarsson*, Johan III och klosterväsendet (1970)
- 23 *Lars Eckerdal*, Skriftermål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok (1970)

- 24 *Carl Henrik Lyttkens*, The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922 (1970)
- 25 *Allan Arvastson*, Imitation och förnyelse. Psalmhistoriska studier (1971)
- 26 *Sam Dahlgren*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR während der Jahre 1949–1958 (1972)
- 27 *Nils Andersson*, 1878 års katekes. Debatten om katekesens form och innehåll 1810–1878 (1973)
- 28 *Sven-Åke Selander*, »Den nya sången». Den anglosachsiska väckelse-sångens genombrott i Sverige (1973)
- 29 *Gunnel Elmund*, Den kvinnliga diakonin i Sverige 1849–1861. Uppgift och utformning (1973)
- 30 *Roland Persson*, Johan III och Nova Ordinantia (1973)
- 31 *Ingemar Franck*, Mikaelidagens predikan (1973)
- 32 *Gunnar Smedberg*, Nordens första kyrkor. En kyrkorättslig studie (1973)
- 33 *Sven Kjällerström*, »Sätt till att ordinera en vald biskop» 1561–1942 (1973)
- 34 *Carl-Gösta Frithz*, Till frågan om det s.k. Helgeandshusmissalets liturghistoriska ställning (1976)
- 35 *Kjell Petersson*, Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan (1977)
- 36 *Karl-Gunnar Grape*, Dopseden i Lappland under 1900-talets första hälft (1980)
- 37 *Rune Larsson*, Religion zwischen Kirche und Schule. Die Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 (1980)
- 38 *Karl-Anders Hjortskull*, Från kärleksverksamhet till läkande miljö. Diakonins ställning i kyrka och samhälle 1951–1975 (1981)
- 39 *Sven-Erik Brodd*, Evangelisk katolicitet. En studie i innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen (1982)
- 40 *Barbro Bohman*, Mission och gudstjänstrum. Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870–1960 (1983)
- 41 *Anders Ekenberg*, Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit (1987)
- 42 *Oloph Bexell*, Liturgins teologi hos U.L. Ullman (1987)

Om förhållandet mellan kyrkans tro och gudstjänstens innehåll och utformning handlar denna bok.

U.L. Ullman (1837–1930) var under nära fyrtio år biskop i Strängnäs. Från 1870-talets början till slutet av 1920-talet var han oavbrutet verksam för det svenska gudstjänstlivets förnyelse. Han räknas som Svenska kyrkans främste liturgiker.

Ullmans liturgiska insats har tidigare inte undersökts. Här analyseras hans teologi och sätts in i sitt sammanhang i samtidens kyrkoliv. Boken klarlägger hans förståelse av kyrkans väsen, av Ordet, dopet och nattvarden, av prästämbetet och församlingen och av vad gudstjänst djupast sett är. Den undersöker de praktiska konsekvenser Ullman såg för kyrkans liturgi, inte bara vad gäller kyrkohandbokens innehåll, utan också frågor rörande t.ex. prästens och lekmännens funktioner i gudstjänsten, kyrkokörens uppgift, kyrkoårets struktur eller kyrkorummets och den kyrkliga konstens gestaltning.

Författaren visar hur Ullman motiverade och i långa stycken fick sitt program genomfört i Svenska kyrkan. Inte bara insatserna på riksplanet förs fram. Med konkreta exempel från församlingarna i Strängnäs stift får läsaren se hur det förverkligades också på lokalnivå.

Resultatet av U.L. Ullmans liturgiska arbete är fortfarande mycket påtagligt. Mycket av det som han kämpade för – ofta trots sin samtids motstånd – uppfattas i dag som det mest självklara i gudstjänsten. På många punkter var han långt före sin tid.

Det liturgiska förnyelsearbetet i Svenska kyrkan började i ett klart uttalat teologiskt program och har sina rötter i en konfessionellt medveten lutherdom. För den som vill förstå både det inre och det yttre i dagens gudstjänst är boken av stort intresse.

Oloph Bexell (f. 1947) är forskare i kyrko- och samfundsvetenskap vid teologiska fakulteten, Uppsala universitet.

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL
STOCKHOLM

ISBN 91-22-01176-5